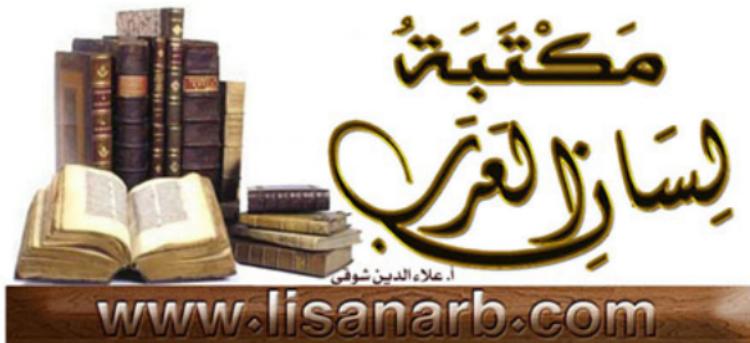




الدكتور قاسم حبيب جابر

الفلسفة والاعتزال
في نهج البلاغة



الفلسفة والاعتزاز
في نهيج البلاغة

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٠٧ هـ - 1987 م

لبنان - بيروت - شارع جميل اللد - بيتية سلام
電話 : ٨٢٩٦٣ - ٨٢٩٧٤

لبنان - بيروت - شارع طامر - بيتية سلام
電話 : ٣٠١٣٠٣ - ٣٠١٣٠٤
郵政編號 : ١٢٢١٣ / ١٢٢١٣
電傳 : ٣٠١٣٠٣ - ٣٠١٣٠٤ - ٢٠٢٥٨٦

الدكتور قاسم جبّاب جابر

الفلسفة والاعتزاز
في نهج البلاغة



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

lisanerab.com رابط بديل

الاهداء

إلى الإنسان الفذ

إلى من عاش بين القراء وضد الفقر ، ومع المحرورين وضد الحرمان
ومع الجماهير وضد الطغاة . . .

إلى القائد المقاتل الذي جمع بين الدين والقسوة ، وبين الرحمة والعنف
ودخل ساحة الحرب قبل أن يبلغ الحلم . . .

إلى من بنى مجد الاسلام وأنار سبيله . . .

إلى العابد ، الزاهد ، الذي يقوم الليل ويصوم النهار . . .

إلى من اغتسل بالألم والعذاب ، وتعرض لعواصف التهم والشكوك
ويقي خلصاً في العطاء ، صامداً في وجه الباطل . . .

إلى من التزم بمبادئ الحق والعدل والخير والحب وحذر من مخالفتها .

إلى من قال في صباح اليوم الذي قتل فيه :

أشدد حبازيك للموت فإن الموت لا يكرا

ولا تجزع من الموت إذا حل بواديكرا

كما أضحكك الدهر يكيرا

إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) . . . شهيد الحق .

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم ، والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد وعلى آله وصحبه
المصطفى .

أما بعد ، فإن « نهج البلاغة » اسم وضعه الشريف الرضي على كتاب جمع فيه ، - كما هو مذكور - المختار من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ، في جميع فنونه ومشعباته غصونه . وقد اشتمل على عدد كبير من الخطب والمواعظ والمهود والرسائل والحكم والوصايا والأداب ، توزعت على 238 خطبة و79 بين كتاب ووصلة وعهد ، و488 من الكلمات القصار ، واحتوت على عوالم وآفاق متعددة منها : عالم الزهد والتقوى ، عالم العرفان والعبادة ، عالم الحكمة والفلسفة ، عالم النصوح والمروعة ، عالم الملائم والمنبيات ، عالم السياسة والمسؤوليات الاجتماعية ، عالم الشجاعة والحماسة وغير ذلك .

ولقد انفرد هذا المصنف بسمات قلما تجد لها مثيلاً في أي كتاب إسلامي آخر سوى القرآن والسنة النبوية ، إذ لا يكاد نرى كتاباً غيره يقطعن بطبعات مختلفة يجمعها سلك واحد من الشخصية الواحدة والأسلوب الواحد كما نراه في « نهج البلاغة » . وهو اليوم وبعد أربعة عشر قرناً من عهده ، يحافظ على نفس الحالوة والطلاؤة ، ونفس القدرة في تحريك العواطف والأحساس ، تلك التي كانت له في عهده ، رغم كل ما حدث من تحول وتغير في الأفكار والأفراق والثقافات لأن كلماته لا تُحَدّ بزمان أو مكان ، بل هي عالمية الوجهة ، إنسانية المدف ، من حيث أنها تتجه إلى كل إنسان في كل زمان ومكان .

ومنذ أن صدر هذا الكتاب عن جامعه ، سار في الناس ذكره ، وتألق نجمه ، وأعجب به كل من وصل إليه ، وتدارسوه في كل مكان ، لما اشتمل عليه من اللفظ المتنقى والمعنى المشرف ، وما احتواه من جوامع الكلم في أسلوب متساوق الأغراض ، محكم السبك يجمع بين البلاغة والشمول ويعد في الندوة العليا من التأثير العربي الرفيع .

لقد شغل الإنسان بكل أبعاده ، مختلف خطب الإمام علي (ع) وكلماته بهدف تحريمه من ريبة الجهل وإنارة عقله بالعلوم والمعارف ، تمهدًا لايقاظه من سباته وبعثه على التأمل في

الكون وما يتخذه من أنظمة ونومانيس وما يحكمه من إرادة خفية دقيقة التنظيم ، ليخلص من ذلك كله إلى الإيمان بالله خالق الكون وواهب الحياة .

وليس بوسع هذا الإنسان المحدود حياة وقدرة ، أن يدرك هذه الحقيقة المطلقة ، ما لم يرتفع فوق الصغائر والشهوات ، ويتحرر من قيود المادة وأغلالها ويعتزز من أغوانها وأهوانها ويقطم طبيعته عن ألبانها ، لذلك فقد ركزت خطب الإمام علي (ع) على التقوى تلك التي تنب النفس الفرة والنشاط ، وتصوّنها عن الانحراف والشطط ، وتدفع بها إلى ملوكوت الله حيث السعادة الأبدية . ولا يعني ذلك ، ترك المجتمع واعتزاله ، إذ لا رهبة في الإسلام ، ولا يندو من كلماته (ع) أنها تدعوا إلى مثل ذلك ، بل هي توحى إلى الإنسان بأن يتقي الله في دنياه ، ويعمل لدنياه كما لآخرته ، ويعيش حياته بكل بساطة وقنساعة ، في ظل علاقة اجتماعية ورابطة حيوية تتبع من المسؤولية بالتعهدات الاجتماعية والمطالب الحياتية لكافة الناس ، هذه المشاركة في الحياة تفرض على الإنسان أن يعيش لنفسه كما يعيش لنفسه في مستوى واحد من الحماسة والاهتمام .

هذه المعانى الإنسانية الخالدة التي تضمنها نهج الإمام علي (ع) جعلته موضوع اهتمام الباحثين ورجال الفكر في كل عصر وجيل وسوف يبقى كذلك ما دامت العقول تكتشف فيه منظلاقات جديدة لبناء هذا الإنسان حتى يعود إلى الصورة التي أراد لها الله أن تكون .

ومع هذه الأهمية التي حظي بها كتاب «النبي» فقد اشتد إلى سهام الشك منذ أن صدر عن جامعه وحتى يومنا هذا ، واختلفت فيه الآراء ، وفي كونه للإمام علي (ع) أم للشريف الرضي ، وما زالت المواقف على حالها دون البت في ذلك ، رغم أن الموضوع قد استنفذ البحث .

ولقد واجهت هذه المشكلة وحاولت بما تتوفر لي من الأدلة ، والقناعات أن أثبت هوية هذا الكتاب وأنواره بالبحث والتحليل لأنظهر ما فيه من أفكار فلسفية واعتزالية ، فأكون بذلك قد تقدمت بمساهمة متواضعة مني ، في الكشف عن جزء هام من تراثنا الإسلامي الغني بالماء .

من هذا المنطلق ، وضعت كتابي هذا وبإشرافه بلمحة عن حياة جامع النبي (الشريف الرضي) وشارحه (ابن أبي الحديد) ، وحاولت وبما تتوفر لي من أدلة «النبي» ونصوصه وكلمات الإمام علي وغيره من أئمة العلم والفلسفة ، وبالاستناد إلى الشرح القيم الذي وضعه ابن أبي الحديد ، إن أبرز إلى السطح ، وبصورة جلية وواضحة ، ما في هذا السفر من أفكار ومبادئ وخطارات فلسفية وأن أقتصر في ذلك على العموميات دون اللجوء إلى التفاصيل التي لا مجال لذكرها ، نظراً لعدم مواضع هذا الكتاب وتشعب مسائله ،

وكان سبب ذلك موضوعات ثلاثة هي نفسها التي اعتمدتها الفلسفه منذ أقدم العصور حتى يومنا هذا الا وهي : الله والعالم والانسان .

1 - الله وصفاته :

إن « نهج البلاغة » يزخر بالالتفافات الماورائية والخطرات الفلسفية التي تتحدث عن الله وصفاته وتوجهه وتنتزهه ونفي الشبيه عنه . وهي وان جاءت متأثرة في تصاعيف هذا الكتاب ، لأنها قيلت على ما يبدو في مناسبات عده ، إلا أن الذي يجمع بينها ، هي تلك الحقيقة الاهمية المطلقة السارية منها . وقد انطلقت في ذلك من الأصول الخمسة التي وضعتها المعتزلة ، وكان هدفي من وراء ذلك أن أكشف عن أوجه المخالفة والمذلة بين كلمات الإمام علي (ع) ، وما قالت به المعتزلة في هذا الموضوع . ثم تطرقت الى العالم العلوي وما فيه من كائنات ، وانهيت هذا الباب بفصل عن النبوة والامامة .

2 - العالم :

وهو أمر يتناول فكرة الخلق ، أو بمعنى آخر هل خلق الله الكون بما فيه على مثال يختذلي كما فعل افلاطون وغيره أم استبطنه من العدم المطلق كما ترى الرسالات السماوية؟ وهل كان خلقه تعالى للعالم دفعه واحدة أو على دفعات متالية؟ وهل يدرك الله من خلقه الجزيئات دون الكليات أو العكس ، أم أن علمه يشمل الكليات والجزئيات معًا؟

ثم تطرقت بعد ذلك الى مختلف النظريات الوضعية التي فسر بها أصحابها عملية الخلق مبدياً الرأي بها مثيراً الى رأي الإمام (ع) والمعتزلة في كل هذه الأمور .

3 - التربية :

باعتبارها العملية التي يتم بها إعداد الانسان ليكون جديراً بخلافة الله على أرضه ، والتربية وان لم تتحذز عند الإمام علي نسقاً فلسفياً متكاماً ، منظماً إلا أنها تمحور حول فكرة واحدة تتجذب إليها ، وهي الانسان .

لذلك ، فقد تناولت في هذا الباب ، مختلف النواحي التربوية من سياسية واجتماعية وأخلاقية ودينية ووطنية وقضائية وغير ذلك ، وهي على تنوعها تتميز بعمق العاطفة الدينية وصدق الشعور والاحساس ، كما أنها من الامور التي أقرها الاسلام ودعا اليها لبناء الانسان الفاضل القريب من الكمال . ثم أفردت في فصل خاص ، منهج المعتزلة التربوي وحاولت بما توفر لي من النصوص أن أضع فكرة عن كيفية إعدادهم التربوي للانسان الداخلي ضمن مذهبهم وأثبتت أوجه الشبه والاختلاف بينهم وبين ما قاله الإمام (ع) في هذا الصدد .

وأخيراً تأتي الخاتمة وهي تعريف مختصر بالنتائج التي توصلت اليها .

- الدراسات السابقة :

كان لا بد لي ، وأنا أتناول هذا الكتاب ، من أن استعين ببعض الدراسات التي ظهرت عن « نهج البلاغة » والامام علي (ع) ، وكذلك عن المعتزلة . إلا أنني اعتمدت اعتماداً رئيسياً على الشرح الذي وضعه ابن أبي الحديد المعتزلي باعتبار شرحه للنهج من أفضل الشروح وأكثرها شمولية ، وبكونه أكثر إماماً باصول أهل الاعتزاز . كما أنني استعملت بعض شروح نهج البلاغة ورمت بها بالمحروف منعاً للتكرار وطلباً للإيجاز فكان (ج) لشرح ابن أبي الحديد . (ب) لشرح ابن ميثم البحرياني . (ج) لشرح محمد جواد مغنية . (م) لشرح محمد عبده .

هذا وبالاضافة الى العديد من المصادر والمراجع التاريخية .
وختاماً ، أرجو أن أكون قد وفقت الى ما رميت اليه من وراء هذا العمل والله ولي التوفيق .

الباب الأول

الشريف الرضي

- نسبة :

هو أبو الحسن محمد بن الطاهر ذي المناقب ، أبي أحد الحسينين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم ، بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين ، بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم المعروف بالموسوي^(١) .

ولد في بغداد سنة 359 هـ ، الموافق عام 970 م ، وكان مولده في بيت ما أنجب إلا العظاء والأشراف . فأباوه النقيب أبو أحد الحسينين بن موسى ، كانت له منزلة عظيمة لدى خلفاء بني العباس وبينه وبينه ، ولقب بالطاهر ذي المناقب و كان نقيب النقباء الطالبيين في بغداد . نقل عن أبي الحسن العمراني بأنه قال : ولا يهان الدولة قضاء القضاة أيضاً ، ووح بالناس مرات أميراً على الموسم ، وأسن وأنصر في آخر عمره ، وتوفي سنة 404 هـ ، في بغداد ، وقد أناف على التسعين ، ودفن في داره ثم نقل إلى مشهد الحسين بكربلاء فدفن هناك ، قريباً من الضريح المور^(٢) .

وأمها فاطمة بنت الحسين بن أبي أحد بن الحسن الناصر الأصم صاحب الدليل ، وهو أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن علي بن عمر بن علي بن أبي طالب عليهم السلام شيخ الطالبيين وعلمهم وزادهم ، وأبيهم وشاعرهم ، ملك بلاد الدليل والجبل ويلقب بالناصر للحق ، جرت له حروب عظيمة مع السامانية وتوفي بطبرستان سنة 304 هـ وسنه 79 سنة^(٣) .

وآخره هو الشريف الأجل الطاهر ذو المجددين الملقب بالمرتضى علم المدى ، ويكتفى

(١) هناك ترجمات كثيرة له منها في هاشم «روضات الجنات» للخوانصاري ، ج ٦ ص 200.

(٢) الخوانصاري : «روضات الجنات في أحوال العلية والسدادات» ، تحقيق أسد الله اسماعيليان ، طهران ، 1390 هـ ، ج ٦ ، ص 20.

(٣) ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة : تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر ط 3 ، سنة 1979 م ، ج 1 ، ص 32-33.

أبا القاسم تولى نقابة النقاباء وإمارة الحج وديوان المظالم على قاعدة أبيه ذي المناقب ، وأخيه الرضي ، بعد وفاة أخيه^(٤) .

قال عنه ابن خلkan : . . . كان إماماً في علم الكلام والأدب والشعر^(٥) وذكره ابن بسام في أواخر كتاب « الذخيرة » ، فقال : « كان هذا الشريف إمام أئمة العراق بين الاختلاف والاتفاق ، إليه فزع علماؤها ، وعنه أخذ عظماؤها ، صاحب مدارسها وجماع شاردها وأنسها ، من سارت أخباره وعرفت أشعاره وحدثت في ذات الله ماته وأشاره إلى تواليفه في الدين ، وتصانيفه في أحكام المسلمين ، مما يشهد أنه فرع تلك الأصول ومن أهل ذلك البيت الجليل^(٦) . وقال ابن القفعي « كان الرضي من أهل الفضل والأدب والعلم والذكاء وحنة الخاطر من صفره^(٧) . وذكر الخوانساري عن لسان جامع ديوان المرتضى أنه قال : « سمعت بعض مشائخنا يقول : « ليس لشعر المرتضى عيب إلا كون الرضي أحاه ، فإنه إذا أفرد بشعره كان أشعر أهل عصره ، ناهيك به دلالة على كون الرجل أشعر جميع العرب^(٨) . » .

فقد تولى نقابة الطالبين والحكم فيها ، والنظر في المظالم والحج بالناس وذلك في سنة ثمانين وثلاثمائة وأبيه حي ، وكان علي الملة تحييش نفسه بالأمور العظيمة ويتطلع إلى الخلافة مشيراً إلى نفسه بإمارة أمير المؤمنين فيقول :

هذا أمير المؤمنين محمد كرمت مغارسه وطاب المولد

وكان ذا ثقافة واسعة عيطاً بالعلوم الإسلامية جميعها ، فهو من أقطاب عصره في العلم والأدب ، ومن الأئمة المعمول عليهم في حل المشكلات الدينية والسياسية . أسس مدرسة سمّاها « دار العلم » وأنفق على تلامذتها من ماله الخاص ، وأرقق بها مكتبة سماها باسم المدرسة وحشد فيها مؤلفات في مختلف العلوم والفنون احتلت المرتبة الثالثة في الأهمية بعد مكتبة « دار الحكمة » للرشيد ، ومكتبة الوزير الديلي . إضافة إلى ذلك كان للشريف الرضي ناد للعلم والأدب يقصده أهل الفضل للتداول في المسائل العلمية المختلفة . قال عنه الشاعري : « إنبدأ بقول الشعر بعد أن جاوز العشر سنين بقليل ، وهو اليوم أبدع أبناء الزمان ، وأنجب سادة العراق ، يتحل مع عهده الشريف ومحترمه المنيف بأدب ظاهر وفضل باهر ، وحظ من جميع المحاسن وافر ، ثم هو أشعر الطالبيين ، من مضى منهم ومن غير ،

(٤) روضات الجنات ، ج ٦ ، ص ٢٠٠.

(٥) ابن خلkan : وقيات الأعيان ، مكتبة الهبة المصرية سنة ١٩٤٨ ، ج ٣ ، ص ٣.

(٦) المرجع نفسه .

(٧) ابن القفعي : آثار الرواية على آثار النها ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الكتب المصرية سنة ١٩٥٥ ، ج ٣ ، ص ١١٤ .

(٨) روضات الجنات ، ج ٦ ، ص ١٩٥ .

على كثرة شعرائهم المفلقين . . . ولو قلت أنه أشعر قريش لم أبعد عن الصدق، وسيشهد بما
أجريه من شعره العالي القديح الممتنع عن الفدح ، الذي يجمع إلى السلامة متانة وإلى
السهولة رصانة ، ويشتمل على معانٍ يقرب جنابها وبعيد مداها . . . ولست أدرى في شعراه
العصر أحسن تصرفاً في المرائي منه ⁽⁹⁾ .

أما في النحو فقد برع فيه وكان يرسله على البديهة وسرعة الخاطر . ذكر الصفدي عن
ابن جني قوله : « أحضر الشريف وهو صغير لم يبلغ العشر من السنين إلى ابن السيرافي ،
فلقنه النحو فلما كان بعد مدينة وهو قاعد في الحلقة ذاكرة بشيء من الاعراب على عادة
التعليم ، فقال له : إذا قلنا رأيت عمر ، ما علامة النصب فيه ؟ فقال الرضي : بغض
علي . فعجب السيرافي والحاضرون من حدة ذهنه ⁽¹⁰⁾ .

وقال ابن أبي الحذيد : « حفظ الرضي رحمه الله ، القرآن بعد أن جاوز ثلاثين سنة في
ملة يسيرة ، وعرف من الفقه والفرائض طرفاً قوياً ، وكان رحمه الله ، عالماً أدبياً وشاعراً
مفلقاً ، فصحيح النظم ، ضخم الألفاظ ، قادرًا على القريض متصرياً في فتوته ، إن قصد الرقة
في النسب أتى بالعجب العجاب ، وإن أراد الفخامة وجزالة الألفاظ في المدح وغيره ، أتى بما
لا يشق فيه غباره وإن قصد في المرائي جاء سابقاً والشعراء متقطعاً أنفاسها على أثره . وكان
مع هذا متربلاً ذا كتابة قوية ، وكان عفيفاً شريف النفس ، عالي الهمة ملتزماً بالدين
وقوانينه . ولم يقل من أحد صلة ، ولا جائزة حتى أنه رد صلات أبيه وناهيك بذلك شرف
نفس وشدة ظلف ، . . . وكان يرضي بالأكرام وصيانته الجانب وأعزاز الاتباع
والاصحاب ⁽¹¹⁾ .

وفي مجال المفاضلة بين الرضي والمرتضى كتب السيد نور الدين شرف الدين في مقالته
« بالعرفان » هذه العبارة « إن الرضي كان أعلم أهل زمانه لولا المرتضى والمرتضى أشعرهم
لولا الرضي ⁽¹²⁾ . وهذا دليل على مكانة المرتضى العلمية ومكانة الرضي الشعرية وهذا ما
يشير إليه الحواساري بقوله : « . . . وإنما كان أشعر قريش لأن المجيد منهم ليس بمكث ،
والمكث غير مجيد ، والرضي جمع بين الآثار والأجاده ⁽¹³⁾ .

وينسب إلى الرضي الإفراط في عقاب الجاني والشدة على المذنب ، وله في ذلك
حكايات .

(9) الشعالي : يتيمة الدهر . تحقيق محمد عني الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة بمصر ، ج 3 ، ص 136
ط 2 ، 1956 م .

(10) الصفدي ، الواقي بالوفيات ، مطبعة وزارة المعارف استانبول سنة 1949 ، ج 2 ، ص 375 .

(11) أنظر (ج) ، ج 1 ، ص 33 .

(12) مجلة العرفان ، م 32 ، ج 6 ، ص 521 ، سنة 1946 م .

(13) روضات الجنات ، ج 6 ، ص 194 .

هذا هو الشريف الرضي حسب ونسب ، فضل وشرف ، علم وفقه ، حكمة وأدب ، إيمان وشمس ، هياه بالمجده وتعشق للعلياء ، وتذمر من الدنيا وشكوى من صروف الزمان .

أساتذته :

إذا أخذنا بعين الاعتبار ذكاء الشريف الرضي النافذ واستعداده الحسن ورغبته في التبحر في العلوم ، فإن اعتماده على أقطاب عصره في نهل العلم والمعرفة ، كان له أكبر الأثر في جعل علمه عيطة بجميل الفنون الإسلامية وسائر العلوم المتداولة في عصره . وليس من شك في أن للاستاذ شأنًا مهمًا في توجيه التلميذ وصقل موهبته ، فمن الطبيعي أن يكون الرضي التلميذ صورة لمعلمه ولكن بطابع خاص .

لقد تلقى الرضي علومه عن أساتذة مهرة ، نقل عن معظمهم كما جاء في كتابة «المجازات النبوية » نذكر منهم ما نحن بصدد الحديث عنهم :

- أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المربزيان النحوي المعروف بالسيرافي المتوفى سنة 368 هـ ، في النحو ذكره ابن خلkan واليافعي وصاحب «الدرجات الرفيعة » .
- أبو علي الحسن بن أحد الفارسي النحوي المتوفى سنة 377 هـ .
- أبو عبد الله محمد بن عمران المرزباني المتوفى سنة 384 هـ وقيل 378 هـ .
- أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي المتوفى سنة 392 هـ .
- أبو يحيى عبد الرحيم بن محمد المعروف بابن نباتة المتوفى سنة 394 هـ .
- الشيخ المقيد ، أبو عبد الله ابن المعلم محمد بن نعيم المتوفى سنة 413 هـ ، أعظم علماء الامامية في عصره ، قرأ عليه في الفقه الإسلامي الجعفري .
- أبو الحسن علي بن عيسى الرباعي النحوي البغدادي المتوفى سنة 420 هـ ، في الحديث ، القاضي عبد الجبار ، أبو الحسن بن أحد الشافعية المعتزلي في الأصول .
- أبو بكر محمد بن موسى الخوارزمي ، في الفقه .
- أبو حفص عمر بن ابراهيم بن أحد الكتان ، في القراءة والحديث .
- أبو القاسم عيسى بن علي بن عيسى بن داود الجراح ، في الحديث .
- أبو محمد عبد الله بن محمد الأسدي الأكفان .
- أبو إسحاق ابراهيم بن أحد بن محمد الطبرى الفقيه المالكى ، كما في «المتنظم » لابن الجوزي ^(١٤) .

(14) أورد «الامين» ، أسماء هؤلاء الأساتذة في «الغدير» ، دار الكتاب العربي ، بيروت ط 3 ، سنة 1967 م ، ج 4 ، ص 183-185.

تلامذته والرواة عنه :

خرج من مدرسة الرضي العديد من الشيوخ والأعيان والاعلام نذكر منهم كما جاء في الغدير أيضاً :

- أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة 460 هـ .
- الشيخ جعفر بن محمد الدورسي .
- الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي الحلواني كما في « الاجازات » .
- القاضي أبو المعالي أحد بن علي بن قدامة المتوفى سنة 486 هـ .
- أبو زيد السيد عبد الله بن علي كبابكي ابن عبد الله الحسيني الجرجاني .
- أبو بكر أحد بن الحسين بن أحد النيسابوري الخزاعي كما في « المقاييس » للعلامة التستري .
- أبو منصور محمد بن أبي نصر محمد بن أحد بن الحسين بن عبد العزيز المكجري كما في « قصص الأنبياء » للراوندي .
- القاضي السيد أبو الحسن علي بن بندار بن محمد الماشمي كما في « إجازة » الشيخ عبد الله السماهنجي الكبيرة .
- الشيخ المفید عبد الرحمن بن أحد بن يحيى النيسابوري ، كما في الإجازة المذكورة سابقاً⁽¹⁵⁾ .

تألیفه وكتبه :

- الشريف الرضي من العلماء الذين جادت عبقرياتهم بمؤلفات عديدة تناولت مختلف فنون عصره ، ذكرها الأميني في غدير (ج / 4 ، ص / 186 - 200) والعلامة الشيخ عبد الحسين الحلبي في ترجمته لكتاب الشريف ، « حقائق التأويل » وهي :
- نهج البلاغة كما في « المجازات النبوية » .
 - خصائص الأئمة كما في صدره « نهج البلاغة » .
 - مجازات الآثار النبوية طبع في بغداد سنة 1328 هـ .
 - تلخيص البيان عن مجاز القرآن ، كما في « المجازات » ونص عليه ابن خلkan ووصفه بأنه نادر المثال ، وذكرة الحواساري أيضاً .
 - حقائق التأويل في متشابه التنزيل كما في المجازات ، هذا الكتاب له شهرة ذاتعة عند العلماء وكلهم يعتمدون على تقديره وحسبه تقييظ أستاذه ابن جني بهذه الكلمة الوجيزة : « صنف الرضي كتاباً في معانٍ القرآن الكريم يتقدّر وجود مثله ، دل على توسعه في علم النحو واللغة ، (وفيات الأعيان ج / 2 ، ص / 3) .

(15) أورد الأميني ، آسيا ، هزلاء الأسنانة في « غدير » ج 4 ، ص 185 ، 186 .

- سيرة والده الطاهر ألهه سنة 379 هـ ، قبل وفاة والده بإحدى وعشرين سنة ذكره الخوانساري في «روضات الجنات» ج / 6 ، ص / 194 .
 - الحسن من شعر الحسين وهو المختار من شعر الحسين بن الحاجاج شاعر الظرف والمجنون . قال عنه الدكتور زكي مبارك «ولعله بهذه التسمية كان صاحب الفضل على أبي العلاء الذي سمي كتابه عن النبي «معجز أحد» ، وكتابه عن البحري «عبد الوليد» وكتابه عن أبي تمام «ذكر حبيب» ذكره الخوانساري أيضاً .
 - تعليق خلاف الفقهاء .
 - تعليقة على أبيضاح أبي علي الفارسي .
 - الزيادات في شعر أبي عام المترجم له في شعراء القرن الثالث .
 - الزيادات في شعر ابن الحاجاج المذكور .
 - مختار من شعر أبي إسحاق الصابي .
 - أخبار قضاة بغداد .
 - رسائله إلى ابن إسحاق الصابي في ثلاثة مجلدات وكتاب مراسلات الشريف الرضي كما ذكره ابن النديم في الفهرست .
 - معان القرآن وهو كتابه الثالث في القرآن ذكره ابن شهر اشوب في «المعالم» والصفدي في «الوافي بالوفيات» الذي ذكر معه أيضاً كتاب «المتشابه في القرآن» .
 - كتاب انتشار الحصري في مختارات من الشعر . وهو لبعض الأدباء كما في «الغدير» عن «كشف الظنون» .
 - طيف الخيال مجموعة تُنسب إليه . لكن «الأميني» في غديره ينسبه إلى أخيه المرتضى لا له .
 - ديوان شعره وهو ديوان كبير يقع في أربعة مجلدات (وفيات الأعيان) أو ثلاثة مجلدات كما في (الوافي بالوفيات) . وقد عني بجمعه جماعة من أهل العلم والأدب ، وأجود ما جمع الذي وضعه أبو حكيم الخيري وكان هذا الأخير يكتب الخط الحسن ويضبط القبط الصحيح . ذكره الخوانساري والأميني وغيرهم .
- وفاته :
- توفي الرضي في المحرم من سنة أربع وأربعين . فمضى أخوه المرتضى من جزعه عليه ، إلى مشهد مولانا الكاظم (ع) لأنه لم يستطع أن ينظر إلى تابوتنه ودفنه وحضر الوزير فخر الملك وجميع الأعيان والاشراف والقضاة جنازته والصلوة عليه ودفن في داره بمسجد الأنباريين بالكرخ ورثاه الشعراء . ثم مضى الوزير في آخر النهار إلى أخيه المرتضى في المشهد الشريف الكاظمي فائزمه بالعودة إلى داره ثم نقل جسده الشريف إلى مشهد جده الحسين (ع) بكربلاء دُفِن عند أبيه في جواره المقدس (١٦) .

(١٦) روضات الجنات ، ج ٦ ، ص 197 .

ابن أبي الحميد

نَبِيٌّ :

هو عز الدين ، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين بن أبي الحميد المدائني . ولد بالمدائن⁽¹⁾ ، في غرة ذي الحجة سنة ست وثمانين وخمسة (586 هـ) . ونشأ بها وتلقى عن شيوخها ودرس المذاهب الكلامية فيها . يقول ابن الشumar : « تأدب على الشيخ أبي البقاء العكيري ، ثم على أبي الخير مصدق بن شبيب الواسطي ، واشتغل بفقه الإمام الشافعي وقرأ الأصول وكان أبوه يتقلد قضاء المدائن »⁽²⁾ .

وعندما انقضت أيام صباحه ، انتقل إلى بغداد حاضرة الخلافة آنذاك ، وموطن العلم والثقافة ، وموئل العلماء والأدباء والفقهاء وأصحاب الكلام والجالس الفكرية والمكتبات الحافظة بختلف الكتب الأدبية والعلمية والفلسفية . فاحتل位置 بعلمائها ، ثم وزان بين المذاهب الكلامية منها ، وفي نهاية المطاف مال إلى الاعتزاز وعل أساسه ناظر وجادل وناقش وأصبح معترضاً جاحظياً في أكثر شرحه للنبيج⁽³⁾ .

عاش ابن أبي الحميد في العصر العباسي الثاني « أزهى العصور الإسلامية انتاجاً وتاليفاً وأحفلها بالشعراء والكتاب والأدباء والمؤرخين واللغويين وأصحاب الماجم وموسوعات »⁽⁴⁾ .

كان من جهابذة العلم والمؤرخين الثقة . ولم يكن وحيد أهله في العلم والأدب ، فهو من بيت مشهور بالفضل . فأشوهه القاضي موفق الدين بن أبي الحميد أبو المعالي القاسم بن

(1) وهي كما في « تلخيص الآثار » عبارة عن مدن سبع كانت من بناء أكاسرة العجم على طرق دجلة ببغداد . سكنها ملوك بني ساسان إلى زمن عمر بن الخطاب ، فلما ملك العرب ديار الفرس ، واحتلبت البصرة والكوفة انتقل إليها ، فلما اختلط المتصور ببغداد ، انتقل أكثر الناس إليها . وأما الان فهي شبه قرية في الجانب الغربي من دجلة أهلها فلاجعون شيبة إمامية من عادتهم أن نائمهم لا ينحرجن ثماراً أصلأً (روضات الجنات للخواصري) ج 6 ، ص 27 .

(2) الكتبى ابن أشاك : غوات الوفيات ، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت م 2 ، ص 259 .

(3) انظر (ج) : ج 1 ، ص 15 .

(4) المرجع نفسه ، ص 13 .

هة الله بن محمد بن محمد المدائني ، المتكلم الأشعري الكاتب المشهور البليغ ، كان فقيهاً أديباً وشاعراً محسناً ، مشاركاً في أكثر العلوم ... توفي في بغداد في رجب سنة 656 هـ (5) . وذكر ابن الفوطي أنه توفي في جادى الآخرة من نفس السنة فرثاه أخيه عز الدين عبد الحميد بقوله :

فَلَقْدْ عَهْذَنِكَ فِي الْحَيَاةِ سَيِّمَا
عَيْنَ بَكْتَكَ وَلَوْ تُطْلِعَنِي جَوَابِي
جَبْلًا لِأَسْبَابِ الْسُّوفَاءِ فَطُوعَانَا
مِنْ بَعْدِهِ شَهْرًا وَلَا أَسْبُوْعًا
بِسِيدِي لِفَارَقْنَا الْحَيَاةَ جَبِيعًا
إِنَّا الْمُعَالِيْ فَلَمْ سِبْعَتْ تَأْوِيْ

نعاش عز الدين بعد أخيه أربعة عشر يوماً (6) .

وأخوه أبو البركات محمد بن القاضي أبي الحسين هبة الله بن أبي المدائني كاتب أوقاف المدرسة النظامية في بغداد و كان فاضلاً ، أديباً موصوفاً بالذكاء وكان عنده فضل غزير وكتابة ضبطت تمام ، ويقول الشعر ، توفي شاباً عن أربع وثلاثين سنة في حادي عشرين صفر من سنة ثمان وتسعين وخمسة (7) .

واختلف المؤرخون في مذهب ابن أبي الحديدة . فقد عد البعض من خصوم الشيعة وأشد مناوئتهم ، رغم ما يظهر من جهه لعلي (ع) (8) واعتبره البعض من « الشيعة الغلة » (9) . أما الفتنة الثالثة ، فقد اعتبرته « مواليًّا لأهل بيته العصمة والطهارة وإن كان في زعيٰ أهل السنة والجماعة ، منصفاً غایة الانتصار في المحاكمة بين الفريقيين ، ومعترفاً في ذلك المصادف بان الحق يدور مع والد الحسين » (10) .

لكن ابن أبي الحديدة يصرح عن نفسه بأنه على مذهب الاعتزال فيقول :

أَحَبُ الْاعْتَزَالَ وَنَاصِرِيهِ ذُو الْأَلْبَابِ وَالنَّظَرِ الدَّقِيقِ

(5) المختلي ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، مكتبة القدس 1351 هـ ، ج 5 ، ص 280-281 .

(6) ابن الفوطي : الحوادث الجامدة ، المكتبة العربية في بغداد ، سنة 1351 هـ ، تصحيح مصطفى جواد ، ص 336

(7) ابن الساعي : الجامع المختصر في عناوين التوارييخ وعيون السير ، المطبعة الربانية الكاثوليكية ، بغداد 1353 هـ ، 1934 م ، ج 9 ، ص 88 .

(8) الخطيب ، عبد الرحمن : مصادر نهج البلاغة وأسانيده ، مطبعة القضاة ، النجف 1386 هـ ، 1966 م ، ج 1 ، ص 264 .

(9) ابن كثير : البداية والنهاية ، مطبعة كردستان ، ط 1 ، 1348 هـ ، ج 13 ، ص 199 .

(10) الحواساري ، وروضات الجنات ، ج 5 ، ص 20-21 ، قم 1392 هـ .

فأهل العدل والتوحيد أهلي ونعم فريقهم أبداً فريقـي⁽¹¹⁾

ومع ذلك ، فقد توهـم البعض تـسته ، كـما تـوهـم غيرـهم تـشـيـعـه « وأنـكـرـ الكـثـيرـ منـ مؤـرـخـيـ السـنـةـ تـستـهـ ، بعدـ تـشـبـهـ الشـيـعـةـ فيـ اـسـكـاتـهـ وـالـلـزـامـ عـلـيـهـ بـكـلـمـاتـهـ وـانـصـافـاهـ المـجـدـةـ وـاعـتـرـافـاهـ الـكـرـةـ الـمـحـيـدةـ »⁽¹²⁾ .

ونـحنـ نـقـولـ آنـهـ لـاـ يـكـنـ آنـ يـكـونـ شـيـعـياـ أوـ سـنـاـيـاـ وـمـعـتـزـلـياـ فيـ نـفـسـ الـوقـتـ إـذـ لـاـ يـكـنـ الجـمـعـ ، بـيـنـ الـمـذاـبـ الـثـلـاثـةـ . فـاـمـاـ آنـ يـكـونـ سـنـاـيـاـ أوـ شـيـعـياـ أوـ مـعـتـزـلـياـ لـذـلـكـ وـمـنـ بـابـ عـدـمـ اـرـدوـاجـيـةـ الـمـذـهـبـ ، فـإـنـ اـبـنـ أـبـيـ الـحـدـيدـ عـلـىـ مـذـهـبـ الـاعـزـالـ وـلـيـسـ شـيـعـياـ أوـ سـنـاـيـاـ كـمـاـ تـوهـمـ الـبـعـضـ يـقـولـ الـحـائـيـ : « إـنـ اـبـنـ أـبـيـ الـحـدـيدـ قـدـ يـتـوهـمـ مـنـ شـرـحـهـ آنـهـ مـنـ الـأـمـامـيـةـ ، وـلـيـسـ مـنـهـ عـكـسـ اـبـنـ مـيـثـ ، لـاـنـ كـثـيرـاـ مـاـ يـسـلـطـ يـدـ الـتـأـوـيلـ حـقـ فـيـاـ لـاـ مـجـالـ فـيـهـ لـلـتـأـوـيلـ »⁽¹³⁾ .

ولـقـدـ فـاقـتـ شـهـرـةـ اـبـنـ أـبـيـ الـحـدـيدـ شـهـرـةـ أـخـوـهـ أـبـيـ الـعـالـيـ وـأـبـيـ الـبـرـكـاتـ . فـيـ بـغـدـادـ نـالـ حـظـوـرـةـ الـخـلـفـاءـ الـعـابـسـيـنـ ، فـتـقـلـدـ عـنـدـاـ مـنـ الـمـاـصـبـ وـالـأـعـمـالـ الـسـلـطـانـيـةـ فـيـ الـوـلـاـيـاتـ الـدـيـوـانـيـةـ « فـكـانـ كـاتـبـاـ فـيـ دـارـ التـشـرـيفـاتـ ، ثـمـ فـيـ الـدـيـوـانـ ثـمـ نـاظـرـاـ لـلـبـيـمـارـسـتـانـ ، وـأـخـيـراـ فـوـضـ إـلـيـهـ أـمـرـ خـزـائـنـ الـكـتـبـ فـيـ بـغـدـادـ ، وـفـيـ كـلـ هـذـاـ كـانـ مـرـمـوقـ الـجـانـبـ ، عـزـيزـ الـمـحـلـ ، كـرـيمـ الـمـزـلـةـ ، إـلـىـ آنـ مـاتـ »⁽¹⁴⁾ ، وـلـقـدـ ذـكـرـ لـهـ اـبـنـ الـفـوـطـيـ عـنـ الـشـيـخـ تـاجـ الـدـينـ الـعـدـيدـ مـنـ الـمـاـصـبـ وـالـأـعـمـالـ »⁽¹⁵⁾ .

وـفـيـ عـهـدـ الـوـزـيـرـ اـبـنـ الـعـلـقـميـ »⁽¹⁶⁾ ، وـزـيـرـ الـمـعـتـصـمـ بـالـهـالـهـ ، عـنـ اـبـنـ أـبـيـ الـحـدـيدـ كـاتـبـ للـسـلـةـ »⁽¹⁷⁾ . فـلـمـ تـنـلـ أـيـامـهـ ، وـتـوـقـيـ فـرـتـبـ عـوـضـهـ اـبـنـ الـجـمـلـ الـنـصـرـاـيـ »⁽¹⁸⁾ وـكـانـ حـظـيـاـعـنـدـ

(11) المرجع نفسه.

(12) المرجع نفسه.

(13) البحرياني : مقدمة شرح نبع البلاغة للحائري ، المطبعة الحيدرية ، طهران ط ١ ، ١٣٨٧ هـ ، ج ١.

(14) انظر (٤) ج ١ ، ص ١٥.

(15) قال ابـنـ الـفـوـطـيـ : قال شـيـخـناـ تـاجـ الـدـينـ : كانـ كـاتـبـاـ فـيـ دـارـ التـشـرـيفـاتـ ثـمـ رـتـبـ كـاتـبـاـ فـيـ الـخـزـنـ سـتـ تـسعـ وـعـشـرـيـنـ وـمـسـتـمـانـ ثـمـ رـتـبـ كـاتـبـاـ بـالـدـيـوـانـ وـعـزـلـ وـرـتـبـ مـشـرـفـ الـبـلـادـ الـخـلـيـةـ فـيـ صـفـرـ سـتـ اـنـتـيـنـ وـأـرـبـعـينـ وـمـسـتـمـانـ . ثـمـ عـزـلـ وـرـتـبـ خـواـجـةـ لـلـأـمـرـ عـلـاـهـ الـدـينـ الـطـرـسـيـ . ثـمـ رـتـبـ نـاظـرـاـ لـلـبـيـمـارـسـتـانـ الـعـصـدـيـ ، وـلـاـ هـرـبـ جـعـفـرـ بـنـ الطـحـانـ الـضـامـنـ ، رـتـبـ عـوـضـهـ بـالـأـمـانـةـ مـنـ غـيرـ ضـمـانـ فـلـمـ يـعـلـمـ شـيـئـاـ فـغـلـ .

(16) تـلـخـيـصـ جـمـعـ الـأـدـابـ فـيـ مـعـجمـ الـأـلـقـابـ جـ ٤ـ ، صـ ١٩٠-١٩١ـ . تـحـقـيقـ مـصـطفـيـ جـوـادـ .

(17) هو أبو طـالـبـ مـعـمـدـ بـنـ أـحـدـ الـأـسـدـيـ ، وـقـلـ جـلـهـ الـعـلـقـميـ ، لـاـنـ حـفـرـ النـبـرـ السـمـيـ بـالـعـلـقـميـ ، اـشـتـغلـ أـبـوـ طـالـبـ فـيـ صـبـاهـ بـالـأـدـابـ ، فـشـاقـ فـيـهـ أـفـرـانـهـ وـكـبـ خـطـاـمـلـحـاـ ، وـتـرـسـلـ تـرـسـلـاـ فـصـيـحاـ ، وـغـبـطـ نـسـطاـ صـحـيـحاـ اـقـتـيـ كـيـنـاـ كـثـيرـقـنـيـةـ قـدـرـتـ بـعـشـرـآـلـافـ مجلـدـ (ـهـاشـ مـصـارـ بـنـجـ الـبـلـاغـةـ وـأـسـانـيـهـ ، جـ ١ـ ، صـ 269ـ) . وـكـانـ وـزـيـرـ الـمـسـتـعـمـ وـلـيـ الـوـزـارـةـ أـرـبـعـ عـشـرـ سـنةـ . . . وـكـانـ وـزـيـرـاـ كـانـهـ خـيـرـاـ بـتـدـبـيرـ الـمـلـكـ نـاصـحـاـ لـأـصـحـابـ (ـفـوـاتـ الـرـفـيـاتـ لـاـبـنـ شـاـكـرـ الـكـتـبـ ، جـ ٢ـ ، صـ 189ـ) .

(18) في دائرة معارف اسلامية - لاهور ص 307 ، تعني (حافظ دفتر) . وـحدـدـ اـبـنـ السـاعـيـ الـمـرادـ بـكـاتـبـ السـلـةـ .

الوزير ابن العلقمي . وقد رد ابن كثير هذه الخطورة « لما ينهاها من المناسبة والمقارنة والتشابه في التشيع والأدب والفصيلة » ، واعتبره « أكثر فصيلة وأدباً من أخيه ابن المعالي موفق الدين ، وإن كان الأخير فاضلاً بارعاً أيضاً »⁽¹⁸⁾ . إلا أن الخطيب ، يرجع هذه الخطورة إلى كتاب « شرح نهج البلاغة » الذي كتبه ابن أبي الحديد لخزانة ابن العلقمي ، وكان سبباً في تخليد اسم هذا الأخير ، قال « ولما وقعت حادثة المغول أخذوا ابن أبي الحديد وأخاه موفق الدين وأرادوا قتلها ، فسعى ابن العلقمي في خلاصها ، وتشفع بهم بنصير الدين الطوسي فخلوا عنها ، فأقبل ابن أبي الحديد يشكر ابن العلقمي على حسن فعله فقال ابن العلقمي : والله لو اقتديتكم بما ينفي لكان ذلك قليلاً ، لأنك خلدت اسمي في كتابك »⁽¹⁹⁾ وهذا أقرب إلى الحقيقة .

ورغم اشتغاله بالناصب الديوانية ، والأعمال السلطانية فإنه كان غزير الاتساع الفكري ، وذا باع طويل في شتى مناحي الفكر . فقد جمع بين الفقه والأدب والشعر والتاريخ والفلسفة وله في كل منها مصنفات معروفة ومشهورة ، كما كان كاتباً بارعاً في شتى الميادين .

وتععددت آقوال الأدباء والمفكريين في بيان سماته الفكرية وأجمعوا على أنه كان من أساطين العلم والفكر وأئمّات المؤرخين ، قال الزركلي في الاعلام : « عالم بالأدب ، ومن أعيان المعتزلة ، له شعر جيد واطلاع واسع على التاريخ . . . وبرع في الانشاء »⁽²⁰⁾ وعلمه ابن شاكر الكتبى في « فوات الوفيات » من « أعيان الشعراء »⁽²¹⁾ ورآه الخوانساري ، بين علماء العامة بمنزلة عمر بن عبد العزيز الاموي بين خلفائهم⁽²²⁾ ، ثم أضاف نقلأً عن الشيخ عبد الرزاق بن أحد بن محمد بن أبي المعالي الشيباني الفوطى ، الأديب المؤرخ ، « وكان من أعيان

= يقوله : « المراد بالسلة هنا ، ما تحفظ فيه بعض الكتابات الديوانية ، بديوان الزمام ، وكتاب السلة هو الذي يرققها . قال ابن خلkan في ترجمة طاهر بن أحد بن باشاد التحوى » وجمع في حال افطاعه سلة كبيرة في التحوى ، قيل أنها لو بيضت قاربت حس عشرة مille ، فكأن السلة كانت عندهم جمعاً للمسودات . وقال ابن الفوطى في حوادث سنة 639 هـ ، وفيها رتب هبة الله بن زطينا كاتب السلة عوضاً عن أبيه الدارج ، وإذا رجمتنا إلى ترجمة أبيه « جبريل بن زطينا وجدنا قوله ابن الفوطى في حوادث سنة 626 هـ ، وفيها توفي أبو الفضل جبريل بن زطينا كاتب الديوان ، فكتابة السلة إحدى كتابات الديوان وهو عند الاطلاق ديوان الزمام « الجامع المختصر لابن الساعي ، ج 9 ، ص 229 » .

(18) الحوادث الجامعية ص 332-333.

(19) البداية والنهاية ج 13 ، ص 200.

(20) مصادر نهج البلاغة ، وأسانيده ، ج 1 ، ص 259.

(21) الزركلي : الاعلام ، ط 2 ، 1954 م ، ج 4 ، ص 60.

(22) الكتبى ، ابن شاكر : فوات الوفيات ، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت د. ت. ج 2 ، ص . 259

(23) الخوانساري : روضات الجنات . . . تحقيق أسد الله اسماعيليان ، 1392 هـ ، ج 5 ، ص 20-21.

العلباء الأفاضل وأكابر الصدور والأمائل حكيماً فاضلاً ، وكاتباً كاملاً ، عارفاً بأصول الكلام ... واشتغل وحصل وصف ونصف وألف⁽²⁴⁾ .

وقال محمد أبو الفضل ابراهيم في ترجمة حياته . « كان فقيها أصولياً ... وكان متكلماً جديداً نظاراً ، اصطنع منصب الاعتزال ، وعل أساسه جادل وناظر وجاج ، وناقش وكان أدبياً نادراً ، ثاقب النظر ، خيراً بمحاسن الكلام ومساوئه

ثم كان أدبياً متضلعماً في فنون الأدب متقدماً لعلوم اللسان ، عارفاً بأخبار العرب ، مطلعاً على لغاتها ، جاماً لخطبها ومنافراتها ، راوياً لأشعارها وأمثالها حافظاً لملجحها وطرفها ، قارطاً مستوعباً لكل ما حوتة الكتب والأسفار في زمانه . وكان وراء هذا شاعراً عنذب المورد ، ومشرق المعنى ، متصرفًا مجدها كما كان كاتباً بديع الآشاء ، وحسن الترسيل ، ناصع البيان⁽²⁵⁾ .

ومن نماذج شعره قوله في حديثه عن لذات الدنيا :

لولا نثلاث لم أخف صرعتي
إن أنصر التوحيد والمعدل في
وأن أناجي الله مُنتقمٍ
وإن أتبه الدهر كبراً على
كذاك لا أهوى فتاة ولا
لبيت كما قال فقى العبد
كل مكان بذلاً جهدي
بخلوة أحلى من الشهد
كل لثيم أضفر الحد
خرأ ولا ذي منفة هد

وفي ذلك يرد على طرفة بن العبد حيث يقول ، وقد سئل عن لذات الدنيا ، « مركب وطى ونوب بهي وطعم شهي⁽²⁶⁾ كما ذكرها ابن شاكر الكتبى في « فوات الوفيات » ولست كذلك عند طرفة الذي يقول :

فلولا نثلاث ، هن من عيشة التقى
فجمئن سقني العذلالات ، بشرى
وكري - إذا نادى المضاف ، غبباً
وتقصيراً يوم الدجن ، والدجن متعجب
وتجذك ، لم أخلف : متى قام عودي
كثيت ، متى ما تعلم بالمال تزيد
كسيد الغضا ، نهته ، المتزور
بيهكتة ، نعمت الطراف ، المفعد⁽²⁷⁾

وشتان ما بين هذا وذاك . فالللنة بالنسبة الى ابن أبي الحديد هي نصرة التوحيد

(24) المرجع نفسه .

(25) اظرف (ج) 1 ، ص 13 .

(26) ابن شاكر الكتبى : فوات الوفيات ، ج 2 ، ص 261 .

(27) الخطيب البريزي : شرح الفسائد العثر ، تحقيق فخر الدين قبادة ، بيروت دار الآفاق الجديدة ، ط 4 ، 1400 هـ - 1980 م ص ، 133- 134 .

والعدل ، ومناجاة الله والتكبر على كل لثيم . أما بالنسبة إلى طرفة ، فهي الحمرة والنجدية لكل طالب معونة ، ثم المرأة الجميلة .
ومن شعره أيضاً :

أرجأ نهل شجر الاراك
باللحوظ فهو الضيغم الفناك
أن القلوب تصيدها الأشواك
ما أخفت لولا طرفك الفناك
وقلوبنا يشبها الفراق شفاك
او سيف الرصمي كلامها سفاك⁽²⁸⁾

عن ريقها يتحدى المسواد
ولظرفها جبن الجبان فـإن رئت
شرك القلوب ولم أخل من قلبها
يا وجهها المقصول ماء شبابه
ام هل أناك حديث وفينا ضحى
لا شيء أفلع من نوى الأخباب

ووال :

يلذين بما قد كنت من أحبت
وما يغبتي إلا رضاه وقربيه
وأوثقته دون البرية ذئبه
أيمسّن أن ينسى هناؤه وحبه
وغيريه في الدين إذ غر خطبه
الم تصر التوجيه والغزل كتبه
إذا كان من يهوى عليه يصبه⁽²⁹⁾

ونجك لتو أدخلتني النار ثلت
وافتئت غمري في دقيق علومه
مُؤون مُيتاً أوضاع العلم جهنمه
اما يقتضي شرع التكشم غفوة
اما رد زريع ابن الخطيب وشكه
اما كان يتلو الحق فيما يقوله
وعابه صدق الصب ان ينذهب الأسنى

تصانيفه :

ابن أبي الحميد من العلماء الذين جادل عبقرياتهم بمؤلفات نافعة في فنون مختلفة . وإن من يؤلف في موضوع ما لا بد أن يكون فيه طويل الباس وواسع الاطلاع وغزير المادة ، ومن تصانيفه :

1 - **شرح نهج البلاغة** : في عشرین مجلداً صنفه لخزانة الوزير ابن الطفمي في مدة أربع سنين وثمانية أشهر . إذ شرع في تأليفه في غرة شهر رجب من سنة اربع وأربعين وستمائة ، واتجه في سلخ صفر من سنة تسع وأربعين وستمائة . وكانت كما يقول « مقدار مدة خلافة أمير المؤمنين (ع) » . وكان هذا الكتاب أشبه بدائرة معارف حوت معلومات لغوية وأدبية ونarrافية وفلسفية واعتبر الخوانساري أن علو منزلة ابن أبي الحميد يعود إلى « شرحه

(28) فرات الوفيات ، ج 2 ، ص 260-262.

(29) المرجع نفسه .

الشريف الجامع لكل نفيسة وغريب ، والحاوي لكل نافحة ذات طيب من الأحاديث النادرة والأقصى الفاخرة والمعارف الحقانية ، والمعارف الابيائية⁽³⁰⁾ ، وقد علمنا أيضاً أن هذا الكتاب كان سبباً في شهرة وتخليد الوزير ابن العلقمي ، وقد أجمع المؤرخون على إسناد هذا المصنف اليه .

2 - نظيم فصيح ثعلب ، ذكره « ابن شاكر » في « فوات الوفيات » وقال انه صنفه في يوم وليلة .

3 - الفلك الداير على المثل السائر ، ذكره أيضاً ابن شاكر وقال انه صنفه في ثلاثة عشر يوماً وكتب اليه أخيه موقف :

**الثلُّ السائِرُ ياسُدِي صَنَفْتُ فِيهِ الْفَلَكَ الدَّائِرَ
لَكُنْ هَذَا فَلَكُ دَائِرٌ اضْبَخْتُ فِيهِ الْثُلُّ السَّائِرِ**

وقد ألفه برسم الخليفة المستنصر وبدأ في تأليفه في أول ذي الحجة سنة 633هـ . وقد ذكره أيضاً الخوانساري في « روضات الجنات » .

4 - القصائد السبع العلويات ، ذكره الزركلي في الاعلام ، وقال ابن الفوطى أنه نظمه في صباح ، وهو بالمدائن سنة 611هـ .

5 - تعليلات على كتاب « المحصل والمحصول » للامام فخر الدين الرازي ذكره ابن شاكر والخوانساري .

6 - العبقي الحسان في الأدب ذكره الخوانساري .

7 - الاعتبار على كتاب « الذريعة في أصول الشريعة » للسيد المرتضى ، وهو ثلاثة مجلدات ذكره الخوانساري .

8 - نقض المحصول في علم الأصول « ذكره الخوانساري أيضاً .

9 - شرح مشكلات الغر لابي الحسن البصري في أصول الكلام ، ذكره الخوانساري أيضاً .

10 - شرح الياقوت لابن نويخت في الكلام ذكره ابن الفوطى والخوانساري .

11 - الوشاح الذهبي في العلم الأدبي ، ذكره ابن الفوطى .

12 - انتقاد المستحسن للغزالى ذكره ابن الفوطى .

13 - الخواشى على كتاب المفصل في النحو ذكره ابن الفوطى .

14 - ديوان شعر ذكره ابن شاكر .

15 - حل سيفيات أبي الطيب المتنبي - دائرة معارف اسلامية لاهور .

16 - مقالات الشيعة المصدر السابق .

(30) روضات الجنات ، ج 1 ، ص 200 - تم ، 1392 .

- 17 - تعليقه على الأربعين للإمام الرازى . المصدر السابق .
- 18 - زيادات القضىن ، ذكره محمد أبو الغفل إبراهيم في ترجمته لحياة ابن أبي الحديد .
- 19 - المستنصريات كتبها برسم الخليفة المستنصر - المصدر السابق .

وفاته :

توفي ابن أبي الحديد في سنة 656 هـ ، بعد وفاة ابن العلقمي بأيام قلائل ، وبعد أربعة عشر يوماً من وفاة أخيه موفق الدين⁽³¹⁾ . وهذا يثبت أن ابن أبي الحديد أدرك سقوط بغداد بيد التتار خلافاً لما ذكره البعض من أنه توفي قبل دخولهم .

(31) المروادث الجامعية ، ص 336 .

الباب الثاني
الله والعالم العلوي

لحة تاريخية

١- عصر ما قبل التوحيد الإسلامي :

كان العرب في جاهليتهم وتوغلهم في البداءة على حالة من الشقاء والانحطاط فلا دولة تجمعهم ولا سلطان يعزّهم ولا حكماء ترشدهم وتهذب سجاياهم إلا ما ندر ، يسكنون القفار والفالوات دائمـ شـنـ الغـارـاتـ ، منها يستمدون معاشـهم وثروـاتهم وأرـاقـهمـ ، يعبدون الأشجار والأحـجـارـ زـاعـمـينـ أنهاـ تـرـزـقـهمـ ، يـشـدـونـ بنـاثـهمـ خـشـيـةـ العـارـ ويـقـتـلـونـ أـوـلـادـهـمـ خـشـيـةـ الفـاقـةـ ، قد نـشـأـواـ عـلـىـ مـبـادـيـهـ وـحـشـيـةـ وـغـرـائزـ سـبـعـيـةـ لـاـ يـعـرـفـونـ مـنـ الرـحـمةـ وـالـرـأـفـةـ وـالـشـفـقـةـ وـالـخـنـانـ وـالـعـدـلـ غـيـرـ أـسـمـانـهـاـ . يقول السيد عبد الحسين نور الدين في كتابه « الكلمات » إن ابن عبد البر ذكر في « الاستيعاب » عن عمران بن سلمان ، وهو من كبار التابعين ، وقد أدرك الجاهلية ، أنه قال : « ما رأيت أنساً كانوا أحـلـىـ مـكـانـهاـ فـيـعـدـونـهاـ إـذـاـ رـأـواـ صـخـرـةـ حـسـنـةـ جـازـاـ بـهـاـ وـذـهـبـواـ يـصـلـّـونـ إـلـيـهاـ إـذـاـ رـأـواـ صـخـرـةـ أـحـسـنـ مـنـهاـ رـمـوـهـاـ وـجـازـاـ بـتـلـكـ يـعـدـونـهاـ » (١) .

ولقد كان للعرب في عبادة الأولئـةـ آفـانـيـنـ شـتـىـ ، ذـكـرـهاـ القرآنـ ، وـتـنـاقـلـتهاـ الروـاـيـاتـ ، وـذـكـرـتـ ماـ كـانـ هـاـ مـنـ جـلـيلـ المـكـانـ ، وـاـخـتـلـافـ صـورـهـاـ ، وـتـدـرـجـهاـ فـيـ الـقـدـاسـةـ ، وـتـعـدـ أـنـوـاعـهاـ ؛ فـكـانـ هـلـيـلـ أـكـبـرـ أـلـهـ الـعـربـ يـعـجـبـ إـلـيـهـ النـاسـ مـنـ كـلـ فـجـعـ عـمـيقـ . هـذـاـ بـالـاضـافـةـ إـلـىـ الصـدـيدـ مـنـ الـأـصـنـامـ الـمـتـشـرـةـ فـيـ مـخـلـفـ أـرـجـاءـ الـكـعـبـةـ . وـلـمـ يـكـفـ الـعـربـ بـهـذـهـ الـأـصـنـامـ الـكـبـيرـةـ ، يـقـدـمـونـ إـلـيـهاـ صـلـوـاتـهـمـ وـقـرـابـيـهـمـ ، بلـ كـانـ أـكـثـرـهـمـ يـتـخـذـ لـهـ صـنـيـأـ أوـ نـصـبـاـ فـيـ بـيـتـهـ يـطـوـفـ بـهـ حـيـنـ خـرـوجـهـ ، وـسـاعـةـ أـوـتـهـ ، وـيـأـخـذـهـ مـعـهـ فـيـ سـفـرـهـ إـذـاـ أـذـنـ لـهـ هـذـاـ الصـنـمـ فـيـ السـفـرـ ، بلـ كـانـ يـعـتـبـرـ عـبـادـهـمـ زـلـفـيـ يـتـقـرـبـ بـهـاـ إـلـىـ اللهـ رـغـمـ أـنـ عـبـادـهـ اللهـ قـدـ تـلـاثـتـ بـعـبـادـةـ هـذـهـ الـأـصـنـامـ .

ومـهـماـ قـيلـ عـنـ سـطـحـةـ الإـيمـانـ الـديـنـيـ للـجـاهـلـيـ وـانـعـمـاسـهـ بـالـمـادـيـةـ وـمـاـ حـصـلـ فـيـ مـعـقـدـهـ .

(١) نـورـ الدـينـ ، عبدـ الـحسـنـ : الـكـلـمـاتـ ، مـطـبـعـ الـعـرـفـانـ ، صـيـداـ ١٣٤٧ـ هـ ، جـ ١ـ ، صـ ٨ـ .

الديني من تشوش فإن فطرته مرتكزة على الاعتقاد بآل مدبر لهذا الكون مهياً تعدد صور هذا الإله وتعدهت أسمائه وانختلفت صوره . فيكاد أن يكون كل إنسان مفطوراً على الاعتقاد بوجود هذا الإله المدبر ، يستوي في ذلك المعن في البداوة والمغرق في الحضارة . وهذا ما يعجب له الباحث الاجتماعي « إذ يرى اجماع القبائل - حتى التي لم تتصل بغيرها والتي لا تعرف من العالم إلا رقتها من الأرض وغطاءها من السماء - على إله خالق ان اختلقو فيه فخلاف في الأسماء أو الاختصاص »⁽²⁾ .

أما الجزيرة العربية فقد ظلت آمنة من انتشار الدعوة الدينية ، مسيحية كانت أم مجوسية ، إلا في القليل من قبائلها ، وما ذلك إلا بسبب طبيعتها وترامي أطرافها وجذبها . لذلك فقد بقيت في معظمها على الوثنية ، دين آبائها وأجدادها .

ولقد أدرك العرب ما أصاب هاتين الديانتين من بوادر الانحلال وتعدد الفرق وتناحرها ونقائلها وهبوطها علياً مراتب الإيمان إلى الجدل في الصور والألقاظ . فلم يتصرروا لفريق دون آخر ، فظلوا مطمئنين إلى وثنيتهم التي ولدوا فيها وتابعوا آباءهم عليها « لذلك ظلت عبادة الأصنام مزدهرة عندهم ، حتى امتد شيء من أثرها إلى جيرانهم نصارى نجران وبهود يثرب ، الذين تساغوا في أمرها ثم احتملوها ثم اطمأنوا إليها ، وإن كانت من صلات التجارة الحسنة بينهم وبين هؤلاء العرب الذين يعبدونها لتقربهم إلى الله زلفى »⁽³⁾ .

واما شجعهم على ذلك وجود بعض الوثنيات التي كانت ما تزال لها بقايا في الأمم التي انتشرت المسيحية فيها كالوثنية المصرية والوثنية الاغريقية . هذه الأسباب جميعاً ، ظلل العرب أسرى وثنيتهم إلى أن جاء الإسلام .

بـ - التوحيد في الإسلام : ظروف نشأته والدعوة إليه

كان لمبدأ التوحيد المكان الأكبر في النظر الكلامي عند المسلمين . وقد عد هذا المبدأ من أهم مبادئ العزلة لأنهم ذهבו في تفسيره وبلغوا في تحليله وفلسفته حداً بعيداً . لهذا فقد نسب إليهم خاصة وسموا « أصحاب العدل والتوحيد »⁽⁴⁾ . وإن كان المسلمين جميعاً يمتازون بالتوحيد وباعتقاد « إن لا إله إلا الله وحده لا شريك له » إلا أنهم يختلفون في فكرة الالوهية وماهيتها . لهذا فقد اعتبر الخياط أن العزلة هم وحدهم المعينون بالتوحيد والدفاع عنه فيقول متسائلاً : « هل يعرف أحد صحق التوحيد وثبت القديم جل ذكره واحداً في الحقيقة ،

(2) أمين ، أحمد : ضحي الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 10 .. ج 3 ، ص 11 .

(3) جين هيكل ، محمد : حياة محمد ، مطبعة مصر ، القاهرة ، 1354 هـ ، ص 42 .

(4) الشهريستاني : الملل والنحل ، تحقيق الوكيل ، القاهرة 1968 ، ص 43 .

واحتج لذلك بالحجج الواضحة ، وألف فيه الكتب ، ورد فيه على أصناف الملحدين من الدهرية والثنوية وسواهم .^(٥)

لقد نشأ هذا المذهب من كون الذات الإلهية خور الدين الجديد الذي جاء به محمد بن علي ، بينما الناس في فتن « انعدم فيها حبل الدين وتزعزعه سواري اليقين وانختلف التجز وتشتت الأمر وضاق المخرج وعمي المصدر بالهدى خامل ، والمعنى شامل »^(٦) . كما يقول الإمام علي (ع) في نهج القويم ، وانقسموا بين معطلة أنكروا الخالق والبعث وال إعادة والرسل ، وعبدوا الأصنام وزعموا أنهم يتقررون بها إلى الله زلفى ، فحجروا إليها وقربوا إليها القرابين ، وبين غير معطلة ، وهم قلة من أصحاب الورع والتبرج عن القبائح ، وبين مثبتة وبجسدة ، كانت نقوصهم الضعيفة « أعجز من أن تسمى للاتصال بالوجود كله ، ولادراك وحدته مثلاً فيها هو أسمى من كل ما في الوجود ، مثلاً في الله ذي الجلال وهي لذلك تتفق عند مظاهر هذا الوجود كالشمس وكالقمر أو كالنار ، ثم تضعف عن الارتفاع ب نفسها إلى تقليل هذا المظاهر فيها يدل عليه من وحدة الوجود »^(٧) .

في وسط هذا الاضطراب الاجتماعي والروحي ، بعث الله تعالى رسوله محمد ابن عبد الله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون ، فأقام الحجة وأيقظ العقل ، وأذاع في الناس سلطانه الذي حفروه ، وحاكمهم إليه ، ودعاهم إلى نبذ التقليد وإن لا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله ، وسلك في ذلك مسلكاً لا يدق عن أذهان العامة ، ولا يرفع عن مستوى إدراكيهم حتى لا يبعد بينهم وبين علم حقيقة ما يدعوههم إليه ، ولا يسف حق يستبدلها الخاصة ويستنكروه . وكانت الكلمة الحق التي جاء بها الرسول الكريم « وقلْ جَاءَ الْحُقْقُ وَرَبِّنَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً » الكلمة الفصل التي دكت عروش الوثنية وأقامت على أنقاضها راية التوحيد والعدل من خلال عقيدة عظيمة « وأية عقيدة أعظم من الإيمان بالله وحده لا شريك له . وأية عقيدة أكبر سلطاناً على النفس من أن يحس الإنسان نفسه تتصل بالوجود في أسمى مظاهره »^(٨) .

ولما كان الإنسان بدوسياً كان أم حضرياً ، مفطوراً على الاعتقاد بوجود إله برأ العالم ودببه ، منها تعدد أسماء هذا الإله وانختلفت معانيه وصفاته ، فإن القرآن « اعتمد على هذه الفطرة وخاطب الناس بما يجيئ هذه الفطرة وينتميها ويفقيرها ، ويصلح ما اعتورها من فساد الاشتراك وما إليه وأدار الدعوة على هذا الأساس »^(٩) .

(5) الخياط : الانتصار ، تحقيق نادر ، المطبعة الكاثوليكية 1957 ، ص 21.

(6) أنظر (ج) ج 1 ، ص 136 .

(7) حسين ، هيكل : حياة محمد ، مطبعة مصر ، القاهرة ، 1354 هـ ، ص 21.

(8) المصدر نفسه ، ص 445 .

(9) أمين ، أحد : ضحي الإسلام ، ط 10 . ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، د. ت. ج 3 . ص 11

مثل أبو عبد الله ، جعفر بن محمد عن قوله تعالى : « فطرة الله فطر الناس عليها » (الروم - 30) قال : فطّرهم جميعاً على التوحيد⁽¹⁰⁾ .

فالقرآن ، لا يستند في تأليف براهينه على المنطق ومقدماته ، ولا على الرموز الفلسفية ، ولا ينطّرق إلى إثارة المشاكل العقلية المنطقية ، وإنما يسّير الفطرة الإنسانية - كما أسلفنا - ويستدل في الدعوة إلى التوحيد بوحدة النظام ، ووحدة الخلق ، وخضوع جميع المخلوقات لإله واحد ، « تُبَشِّح لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ بَنْ شَيْئًا إِلَّا يُبَشِّحُ بِخَمْدِهِ ، وَلَكِنْ لَا تَقْعِدُهُنَّ تَبْيَحُهُمْ ، آتَهُ كَانَ حَلِيبًا غَفُورًا » (الإسراء - 44) . فالقرآن ليس « نظرية » تعامل مع « الفروض » ، إنه « منهج » يتعامل مع « الواقع » .

ولقد تميز القرآن بالأسلوب بِلَا القلوب روعة والفنون حيرة لجمال أسلوبه الساحر وبلاعنه المعجزة وما تضمنه من معانٍ جديدة وأنوار في التوحيد لا عهد للناس بها قبل نزول الوحي ، ولم يرد عن الرسول ﷺ تفسير خاص بها ، فقد تركها مورداً يرده كل طالب معرفة وهداية . ثم إن علم الكلام لم يكن بعد قد انقطعت أصوله وحدّدت مواضعه ووضعت مناهجه ليرجع المرتّاب إليها . فقد كان العرب يومذاك في حيرة من كثير من المسائل لعدم وجود مفكرين أو علماء ثقة يعتمّدُ بهم سوي بعض الحفظة للحديث أو قراء يحفظون الكتاب الكريم ، ولم يكن قد حصل تبليل في العقبة ولا تشتت في الفكر والنظر . لهذا فقد آمن به المسلمون الأوائل ، وفهموا آياته فيها جملًا ، ورفضوا الدخول في مباحثات الماشية والجدل العقيم ، لأن ذلك حسب زعمهم ليس في مصلحة المسلمين ولا تستيفه عقول العامة ، وهم السواد الأعظم في كل أمة . جاء في « الخطط المقريزية » : « من أمعن النظر في دوافع الحديث النبوى ووقف على الآثار السلفية ، علم أنه لم يردّقط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة ، رضي الله عنهم ، على اختلاف طبقاتهم وكثرة عدمهم أنه سال رسول الله عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد ﷺ بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل وإنما أثبتوا له تعالى ... ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة »⁽¹¹⁾ .

ثم إن الأنبياء على رفعة مكانتهم وإشرافهم على الأفق الأعلى ، قد تزلّوا إلى مستوى الأفهام البشرية ، فكلّموا الناس بما يهديهم إلى استعمال الفطرة في نفوسهم وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال : « إِنَّ مَا عَشَرَ الْأَنْبِيَاءُ أَمْرَنَا أَنْ نَكْلُمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عِقْلَمِنَا »⁽¹²⁾ . وكان لا

(10) الكلفي : الأصول من الكافي ، تحقيق علي أكبر غفارى ، دار الكتب الإسلامية ط 3 ، طهران 1388 هـ ، ج 2 ، ص 12.

(11) المقريزى : الخطط المقريزية ، مطبعة النيل بمصر 1326 هـ ، ج 4 ، ص 181.

(12) الحرّانى : غُصَّ العقول عن آل الرسول ، دار الاعلمى ، بيروت ط 5 ، 1974 م ، ص 32 . أصول =

بد للنبي ﷺ « من أن يقبل قول الجارية التي كانت تعتقد أن الله في النساء ، لا لشيء إلا لأن عقلها لا يستطيع الغور إلى أبعد من ذلك »⁽¹³⁾ . وروي عن النبي ﷺ قوله : « كلموا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون أتريدون أن يكذب الله ورسوله »⁽¹⁴⁾ . ورأى المسلمين رسول الله ﷺ يصف لهم ربه بما وصف نفسه في كتابه الكريم ، وبما أجراه على لسانه من ستة ، فلم يسأل أحد منهم على اختلاف عقولهم عن شيء من ذلك ، ولم يتجرأ أحد منهم على المجادلة في ذات الله وصفاته ، ورأوا باجمعهم إجراء الصفات كما وردت في كتابه الكريم ، فكانوا جميعاً ، عند وفاة النبي ﷺ على عقيدة واحدة وطريق واحد ، دون أن يختلف أحدهم عن الآخر إلا في فهم أوبته في كتاب الله وسنة رسوله ، ما عدا قوماً كانوا يبطئون النفاق ويظهرون الوفاق .

وبعد وفاة النبي ، لا بل في اللحظة التي كان يجود فيها بنفسه بدأ الخلاف يدب في صفوف المسلمين والختنوا من هذا الخلاف سبيلاً يسلكونه إلى تفريق كلمة الأمة . وراح كل منهم يلتمس الأدلة لتلقييد وجهة نظره ويفسر الأمور من منطلقه الخاص .

ومع مرور الزمن واشتداد النوعي الثقافي للمسلمين بتسرب الأفكار الدخيلة إليهم من جراء الفتوحات التي أدت إلى دخول عناصر متعددة في الإسلام بما تحمله من ثقافات مختلفة ت العمل في ثياتها بنذور حركة فكرية عارمة حول قضايا الدين والعقيدة كالتوحيد ، وصفات الله والقيامة وأفعال الإنسان وما إلى ذلك من أفكار كانت السبب المباشر في القضاء على التقليد والدخول في حلبة الصراع الفكري من أجل صياغة مبادئ ، وخطوات الفكر التوحيدى في الإسلام . فبرز في خضم هذا الصراع رجال أخذوا رفضوا أن يستلموا لفناهيم العامة دون نظر أو تمحيص فكر ، وفكروا في القرآن ومفاهيمه ، وتفقهوا فيه عما ولين تحديد الرسالة وفهم ما تتضمنه من معانٍ . فكان من هؤلاء وفي مقدمتهم علي بن أبي طالب (ع) الذي قيل عنه ابن سينا « كان علي بين أصحاب محمد ﷺ كالعقلوب بين المحسوس ، يعني أنه كان بينهم كالكليل العقلى بالنسبة إلى سائر الجزئيات المحسوس ، أو كالعقلول القاهر بالنسبة إلى الأجسام المادية »⁽¹⁵⁾ .

لقد حاول أولئك الصفة ، التقرب من الحقيقة التي ضربت دونها الاستار ، وألقيت الحجب وأقيمت السدود أمام الإنسان المحدود حياة واختباراً وإدراكاً ، فكانت للامام (ع)

ـ الكافي ، ج 1 ، ص 23 .

(13) ضحي الإسلام : ج 3 ، ص 14 .

فضائل أمير المؤمنين وأمامه للمنظفرج 1 ، ص 135 .

(14) الفرزلي : إحياء علوم الدين ، دار المعرفة ، بيروت د.ت. ، ج 1 ، ص 36 .

تبشير الوصول ، ج 3 ، ص 54 .

(15) المطهري ، مرتفع : في رحاب نهج البلاغة (دار التعارف ، بيروت ، ط 2 ، 1978 م ص 45) .

البادرة في هذا المجال إذ لم تعرف لأحد قبله في هذه الموضع جولة فكر ولا إرسال نظر ولا كتابة قلم⁽¹⁶⁾. ذلك لأن العرب قبل الاسلام ، لم يعروا في غالبيتهم القراءة ولا الكتابة ، وكانت عبقرياتهم تتجل في أمور لا تتعذر ما هو محسوس وملموس دون أن تتسامي إلى ما وراء هذا الكون لتسير غوره . أما في الاسلام فلم يعرف لأحد من الصحابة حديثاً في التوحيد حتى ان ابن الحميد جعل للامام علي (ع) الفضل الأول في الدعوة اليه فيقول : « اعلم ان التوحيد والعدل والباحث الاهية ، ما عرفت إلا من كلام هذا الرجل وإن كلام غيره من أكابر الصحابة لم يتضمن شيئاً من ذلك أصلاً ، ولا كانوا يتصورونه ولو تصوروه لذكوره ، وهذه الفضيلة عندي من أعظم فضائله عليه السلام »⁽¹⁷⁾.

لقد كانت الغاية نبيلة ، أما المهمة فصعبة وشاقة لأنها تمس كيان الأمة وتقلب موازينها وتغير أحکامها ومعتقداتها وأخلاقيتها . لقد تعجب الامام من اختلاف الفرق في ضميجها وتناحرها بسبب الجهل والتقليل والتقصب . فهي لا تتبع آقوال الأنبياء ولا تسير إلا بوجي من الشهوات والشهوات ، مع أن شرائع الدين واحدة وسبلها قاصدة ، وكان طبيعياً أن يتمثل من هذا الوضع وأن يتحرك فلقاً وكما يفعل أسد حيس فقصه إذ يلمع ما يهيج ثائرته من خلال القضبان »⁽¹⁸⁾.

لذلك ومن مشاهداته وخبراته ، وعاشرته لصاحب أنضج تفكير أتيحت له الحياة « انطلق الامام يشع ميله إلى نهل الحكم من نبعها الأول : كتاب الله فما استظهره كما يفعل الرواة والخواطئ بل استوعبه استيعاب تام وستقصاه ، وراح يشف ما وراء ظاهر النصوص ، ويعيش الآية فيه بمثيلاتها ليستخلص أتم الأحكام ، وبلغ في هذا غاية الشأو حتى أصبح عند أهل زمانه ، صاحب الرأي الأخير في التفسير ، وصاحب الحكم القاطع في الفقه والشريعة ، وبقيت من بعده آراؤه ودراساته ، أصولاً ثابتة للعلوم الاسلامية في كل الأجيال »⁽¹⁹⁾.

وكان لعدد الدراسات والمصنفات التي تناولت العقيدة الاسلامية بالبحث والتحليل أكبر الأثر في ترسیخ جذور الاسلام وتوسيع نطاقه ليشمل قطاعات واسعة من الاعراب التي أخذت بالأهواء والشبهات والبدع وابتعدت عن الله الواحد الأحد . وهذا كتاب نهج البلاغة يفيض بأيات التوحيد والحكمة الاهية ، ولعلنا نستطيع أن نعد البحوث التوحيدية في « نهج البلاغة » من أعجب بحوث هذا الكتاب فانها - بدون مبالغة مع الالتفات الى الشرائط الزمانية

(16) السبق ، موسى : على فوق الفلسفة ، مطبعة العرفان ، صيدا 1953 ، ص 90.

(17) انظر (ج) ، ج 6 ، ص 346.

(18) مقصود عبد الفتاح : الامام علي بن أبي طالب ، دار مصر للطباعة ، د. ت. ، ج 2 ، ص 12.

(19) مقصود ، عبد الفتاح ، ج 2 ، ص 243.

والمكانية للصدور - تقرب من حدود الاعجاز⁽²⁰⁾ . لما امتازت به من البلاغة والشمول جعلت البعض يدعونها في الحد الوسط بين كلام الخالق والمخلوق ، فهي « دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق »⁽²¹⁾ .

لذلك فإن البحوث المعاصرة المتعلقة بالبلاغة وما وراء الطبيعة تعتبر من الاقسام الرئيسية التي اشتمل عليها نهج البلاغة . وهي في أكثرها بحوث عقلية فلسفية مبنية على أساس إطلاقي الخالق من جميع القيود والحدود الزمانية والمكانية وإحاطته بجميع الوجود وتفرده بعزمته وجلاله وقدسيته على كل ما في الوجود .

ج - نهج البلاغة ... لمن؟

ومع الشهرة الفائقة التي أخذها هذا الكتاب ، فإنه تعرض إلى حلة من التشكيك حول نسبة ما جاء فيه : أهو للإمام علي (ع) أم لغيره؟ وانقسمت الآراء بين مؤيدة ومعارضة وإنبرت الأقلام سود الصفحات بمزاعم كل فريق . وكان في مقدمة هؤلاء ابن خلkan المتوفى عام 681 هـ ، الذي قال « انه ليس من كلام علي ، وإنما الذي جمعه ونسبه إليه هو الذي وضعه »⁽²²⁾ وتبعد على ذلك عدد من المفكرين القدماء والمحدثين⁽²³⁾ . ولقد أورد هؤلاء بعض الشبهات التي تمسكوا بها ورفضوا على أساسها كون ما جاء في نهج البلاغة هو من كلام الإمام علي . هذه الشبهات أوردها ورد عليها بعض المفكرين أمثال محمد حسن آل ياسين في مقال كتبه بعنوان « نهج البلاغة ... لمن؟ » ونشرته مجلة « البلاغ العراقية »⁽²⁴⁾ . ثم أضاف إليها الشيخ عبد الله نعمة عدداً آخر من الشبهات نشرها ورد عليها من خلال كتابه « مصادر نهج البلاغة »⁽²⁵⁾ .

ونحن نذكرها عنها باختصار :

- 1 - التعرض بصحابة رسول الله .
- 2 - تكرار لفظ الوصي والوصاية في نهج البلاغة .

(20) في رحاب نهج البلاغة . ص 39.

(21) انظر (ج) . ج 1 . ص 24.

(22) وفيات الأعيان ، ج 3 ، ص 3.

(23) أمثال ابن تيمية المتوفى (728 هـ) في « منهاج السنة » . والذهبي المتوفى (748 هـ) في « ميزان الاعتدال » 2 ، 223 ، والصفدي في « الرواقي بالرويافات » 2 / 375 . وابن حجر المتوفى (852 هـ) في « لسان الميزان » 4 / 223 وجريجي زيدان في « تاريخ آداب اللغة العربية » 2 / 288 . وأحمد أمين في « فنر الإسلام » ص 148 . ومحمد كرد علي في « الإسلام والحضارة العربية » 2 / 60-61 وغيرهم . بالإضافة إلى العديد من المقالات التي ظهرت في بعض المجلات أمثال « الملال المצרי » عدد 12 ، 1975 ص 95-94 في مقال لشفيق السيد . و« الكاتب المصري » عدد 170 ، عام 1975 ص 31 ، مقال لمحمود محمد شاكر و« العربي » الكوبية عدد 207 عام 1976 ، ص 148 مقال لمحمد الدسوقي .

(24) مجلة البلاغ العراقية ، عدد 3 ، 1975 مقال للشيخ محمد حسن آل ياسين .

(25) نعمة ، عبد الله : مصادر نهج البلاغة ، دار المدى ، بيروت 1972 ، ص 73.

- 3- طول بعض الخطب (القاسمة ، الشقيقة) والكتب والمعهود (عهد الأثر) مما يخالف أسلوب الصحابة .
- 4- السجع والشبيق والصناعة اللغظية والزركشة في التعبير ، وهذه أمور لم تعرف - حسب رأيهم - الا بعد عصر الامام (ع) .
- 5- دقة الوصف ، وهو أسلوب لم يكن معروفاً في عصر الامام (ع) وهو من آثار تعريبتراث اليوناني والفارسي ، كما يزعمون .
- 6- استعمال الأحصاءات العددية ، وهو من آثار التأثير بالتعريب كما يقولون .
- 7- علم الغيب وهو من خصائص النبوة لا الإمامة .
- 8- الإكثار من كلمات الزهد وذكر الموت ، وهذه من نتائج التأثير بالمنذهب المسيحي والحركة الصوفية ، وكله متاخر عن عصر الإمام (ع) .
- 9- هناك أقوال في النهج منسوبة الى أشخاص آخرين قبل الرضي .
- 10- خلو كتب اللغة والأدب من الاستشهاد بما ورد في النهج .
- 11- ضخامة ما جمعه النهج من الخطب والرسائل والحكم مما يتعمّد حفظه .
- 12- خلو عصر الامام من القرطاس وتندر كتابة الكتب الطويلة ، على الجلود والمعظام المستعملة آنذاك .
- 13- في النهج خطب كثيرة من شأنها ، لو صحت ، تأيد وجهة النظر الشيعية حول حقوق الإمام علي بالخلافة .
- 14- في النهج ألفاظ مؤلدة لم تعرف إلا في العصر العباسي على السنة أهل الكلام كالازل والازلية .
- 15- يوجد في كثير من خطب النهج روح غريب عن الاسلام وضار بالمجتمع الاسلامي ويتناقض مع احكام الدين واصوله وترى فيها دعوة الى الرهبة وترك ما احل الله من الطيبات في الحياة الدنيا .
- 16- في النهج خطب طال في صدرها حد الله وهذا لم يعرف إلا في العصر العباسي في خطب الجمع والأعياد التي تلقى في المساجد .
- ذلك هي مختلف الحجج التي احتاج بها أصحابها وعلى أساسها شكّروا بالنهج ونفوا أن يكون من كلام الإمام علي (ع) .
- ويبدو أن الشك في نهج البلاغة ليس بجديد بدليل أنه كان قبل عصر شارح النهج ابن أبي الحديد ، في أوائل القرن السابع المجري حيث يقول الشارح المذكور «إن كثيراً من أرباب الموى يقولون إن كثيراً من «نهج البلاغة» ، كلام عده ، صنعه قوم من فصحاء الشيعة ، وربما عزوا بعضه الى الرضي أبي المحسن وغيره»⁽²⁶⁾ .

(26) انظر (ج) ج 10 ، ص 127 .

وسواء كان الشك قد يبدأ أم حديثاً ، فإن هذا لا يحيط من قدر الامام علي ولا من قيمة هذا الكتاب التي لا تضاهي . وإذا كان بعض الشكاك قد تحامل على الامام علي وضيقوا نطاق نصيه من «نهج البلاغة» كما يظهر من كلام محمود محمد شاكر في مجلة للكاتب المصرية حيث يقول : « وانا أستطيع أن أؤكّد بأن كثرته الكاثرة لم تغير على لسان علي رضي الله عنه قط - وانه بعد الفحص . الأول المدقق لا يكاد يسلم منه لعلي رضي الله عنه - إلا أقل من العشر . فإذا كانت النسخة التي طبعها الشيخ محمد عبده تقع في نحو 400 صفحة . فلا يكاد يصح منها إلا أقل من أربعين صفحة »⁽²⁷⁾ . إن هذا القول لا يستند إلى منطق العلم والتاريخ لأنه يفرغ عصر الامام (ع) من كل شيء ويعتبره استمراراً للجاهلية العميماء . كما أنه يحيط بشقاقة الامام إلى مستوى اعرابي عركته البايدية فجعلته خشن الطابع ، ضيق الأفق والتفكير ، يعيش في دنيا حافلة بالجهل والغوض والخرافة ، مع أن عصر الامام (ع) هو العصر الذي حلق فيه الفكر العربي في أجواء الفصاحة والبلاغة وان عصر الامام (ع) هو عصر القرآن الذي كان معجزاً في بلاغته جديداً بكل ما جاء به من حكمة وسياسة وأداب أخلاقية واجتماعية كان لها أثراًها العظيم في تثقيف الأذهان واعدادها لحياة جديدة . ولم يكن الامام (ع) بعيداً عن القرآن ، بل عاش في حياته ، مستلهماً إياه فكراً وعملًا ، فكان « يتلمذ للقرآن الكريم ويستوحى نصاً في عرفان اسلامه وتقرير إيمانه . فكانت نظرته إلى الخلق والخلق نظرية قرآنية يبتكر فيها ما شاء ابتكار التلميذ في الحكاية عن الأستاذ »⁽²⁸⁾ .

هذا النهج الذي اتبعه الإمام (ع) كان يفتح له من القرآن آفاقاً من المعرفة لم تكن لتتفتح عليه لو أنه قصد إليه بشعور البحث والدراسة والاطلاع فقط ، بل انه كان يخلط القرآن بذاته ويعوله في نفسه وفي حياته إلى منهجه واقعي والتي ثقافة متعركة لا تبقى داخل الأذهان ولا في بطون الصحف ، إنما تحول ثاراً وأحداناً غول خط سير الحياة . فالقرآن لا يمنع كنوزه إلا من يقبل عليه بهذه الروح : روح المعرفة المشتقة للعمل . إنه لم يجيء ليكون كتاب متعال عقلي ولا كتاب أدب وفن ولا كتاب قصة وتاريخ - وإن كان هذا كله من محتوياته - إنما جاء ليكون منهاجاً حياة ، وهذا ما تدبّره الإمام علي (ع) من القرآن ، فكان معه فكراً وعملًا .

اما علاقته بالنبي فلا تخفي على أحد . ولا ريب أن صحبة النبي ﷺ تؤدي إلى تشابه الحال وتتوافق المزاج وانسجام في المواقف ، خاصة إذا صادفت استعداداً واعياً ، وقلباً حافظاً ، ونفساً صافية ، وبصيرة نافذة فكان « مع شرفه وبنبه وقرباته من رسول الله ﷺ يكتب الوحي »⁽²⁹⁾ . لذلك فإن علمه إنما هو استمرار لعلم النبي حيث كان يعيش بدقاته ،

(27) مجلة الكاتب المصرية ، عدد 170 ، سنة 1975 ، ص 30-31.

(28) العقاد ، عمود : عبقرية الامام علي ، مطبعة المعارف بمصر سنة 1943 ، ص 43.

(29) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، تحقيق محمد سعيد العريان . دار الفكر ، بيروت . د. ت. ج 4 ، ص 215.

وهذا ما أكدته الحاكم في مستدركه (3 / 226) فقال : « لا خلاف بين أهل العلم ، إن ابن العُم لا يرث مع العُم ، فقد ظهر بهذا الاجاع أن علياً ورث العلم من النبي دونهم »⁽³⁰⁾ . وقد تواتر عنه العديد من الخطب والرسائل والحكم والمواعظ التي حفظها الناس وتداولوها جيلاً بعد جيل . يقول المسعودي : « والذي حفظ الناس عنه من خطبه في سائر مقاماته أربعمائة خطبة ونيف وثمانون خطبة ، أو ردها على البديهة ، وتناول الناس ذلك عنه قوله قولاً وعملاً »⁽³¹⁾ وليس من المستغرب أن ينحوه الإمام علي غمار هذا النشاط الفكري والفلسفى وقت كل ما فيه يدعوه إلى مثل ذلك ، يؤكد ذلك العقاد بقوله : « ونحن لا تستغرب ابتداء هذا النمط من النظر الفلسفى على نحو من الانحراف فى عصر الإمام على رضى الله عنه ، لأنه كان عهداً نسبت فيه أصول الفرق الإسلامية جميعاً »⁽³²⁾ وهذه كلماته في التوحيد والعدل والصفات والقدر لا تخفي على كل ذي بصر وبصيرة ، وقد تكلم فيها « قبل مولد الاعتزال بعشرين السنين »⁽³³⁾ .

وقد شجعه على ذلك حاجة العصر إلى ضرورة كشف معانى القرآن وأفكاره مقابل مختلف الأفكار السائدة فيه كفلسفة الإغريق ومنطقهم وأساطير الفرس وتصوراتهم . وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى وغير ذلك من رواسب الحضارات والثقافات ، واحتللت هذا كله بتفسير القرآن الكريم وعلم الكلام . وكان الإمام (ع) قد سكن العراق وبخاصة الكوفة ، وهو يوم ذاك مهبط الأفكار الفارسية والسريانية والكلدانية وبخاصة البصرة التي كانت موطناً للدينية والأفكار الهندية والمذاهب النسطورية ، التي عاشت فيها شأثير مدرسة جند سابور . كان ذلك مما حدا بالامام ، تلبية حاجة العصر أن ينحو هذا التحوي في بيان أصول التوحيد وما إليها تقريراً للعقائد الإسلامية ، وتركيزاً لدعائهما »⁽³⁴⁾ .

إلا أن الفكر الكلامي كان قد بدأ منذ نزول الوحي على النبي ﷺ دون أن يؤدي ذلك إلى الجدل الديني والنزاع العقائدي لأن المهم كانت متوجهة لتنقية النفوس من الضفائن والأحقاد وكان القرآن وأحاديث الرسول المرجع الموثوق حل المشاكل والخلافات ثم تطورت الأمور بعد وفاة النبي ﷺ وحدثت الإنقسامات في صفوف المسلمين وبذور الفكر الكلامي ثبتت في التربة التي هيأها لها نزاع المسلمين حول خلافة الرسول ﷺ . ولم يبرز

(30) الأمي : الغدير ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 3 ، سنة 1967 ج 3 ، ص 100 .

(31) المسعودي : مروج الذهب ، تحقيق محمد عي الدين عبد الحميد ، ط 4 ، سنة 1964 ، ج 2 ، ص 431 .

(32) عبقرية الإمام علي ، ص 45 .

(33) الحسيني ، هاشم معروف : الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، دار القلم ، بيروت ط 1 ، سنة 1978 ، ص .

الصراع الفكري بشكل حاد إلا في مطلع القرن الثاني ، وبعد انتهاء عصر الصحابة ، حيث انتشرت المذاهب الفكرية ، وتعددت الفرق الكلامية ، وتبينت الآراء في الأصول والفروع ، ووصلت إلى حد التكفير والتفسيق وحتى القتال ؛ وبلغت ذروتها في العصر العباسي ، عندما تدخل رجال السياسة وجندوا فريقاً على آخر : ثم ظهرت المعتزلة في مطلع القرن الثاني للهجرة بشكل واضح وعلني ، وذلك حينما أنسى واصل بن عطاء مدرسة الاعتزاز التي أخذت تنشط وتنتشر بمبادئها ، وبمساعدة الحكام العباسيين ، حتى أوائل القرن الرابع للهجرة سنة 331 أي في السنة التي توفي فيها الجبائي ، آخر زعماء تلك المدرسة .

لذا كان من الممكن أن تم الحركة الكلامية ببراحل قبل ظهور واصل بن عطاء وأن يكون هذا الأخير قد تلقى العلم من سقه ، خلفاً عن سلف . وقام هو بدور الشارح والمفسر . فكان أقرب شيء إلى المعقول « إن يكون أمام العصر كله قدوة في الاجتهاد والنظر وعنواناً للنوازع التي تفرقت بين أهل زمانه وتعبيرأ صادقاً لتفكيره ووعيه وصاحب أقوال من قبل هذه الأقوال »⁽³⁵⁾ .

وليس هناك من أدلة ثابتة وواضحة تثبت بأن بدء التفكير الكلامي كان في عهد واصل بالذات ، بل إن الدلائل تشير إلى ظهوره في عهد علي (ع) . حتى إن ابن المرتضى يحاول أن يرجع بسند الاعتزاز إلى النبي ﷺ فيروي عن أبي اسحق بن عياش قوله في سند المعتزلة « وسند مذهبهم أصح أسانيد أهل القبلة ، إذ يتصل إلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد . وقد أخذ واصل وعمرو المذهب عن أبي هاشم عبد الله ، وأخذه هذا عن أبيه محمد بن الحنفية وهذا عن والده علي بن أبي طالب وأخذه على عن النبي ﷺ »⁽³⁶⁾ . وإذا كان محمد بن الحنفية « كثير العلم ، غزير المعرفة ، وقاد الفكر ، مصيبة الخاطر في العواقب ، وقد أخبره أمير المؤمنين علي رضي الله عنه عن أحوال الملائم وأطلاعه على مدارج العالم ، وقد اختار العزلة ، فأثر الخمول على الشهرة وقد قيل أنه كان مستودعاً علم الأمامة حتى سلم الأمانة إلى أهليها ، وما فارق الدنيا إلا وقد أقرها في مستقرها »⁽³⁷⁾ . وإذا كان حكم الخلف هو حكم السلف « لأن علم كل واحد منهم مأخوذ عن أبيه حتى يتصل ذلك بالنبي ﷺ »⁽³⁸⁾ فقد ثبت مقدار ما ينطوي عليه « أبي هاشم » من مكتون علم ومدى استفادة واصل بن عطاء من هذا العلم الجم . لذلك ليس صحيحاً ما أدعاه بعض المستشرقين من أن المعتزلة نشأت عن النصرانية أمثال « دي بور » الذي جزم بتأثير المسلمين في صدر الإسلام بالعقائد المسيحية لا

(35) عبقرية الإمام علي ، ص 45.

(36) ابن المرتضى : الملة والأمل ، حيدر آباد 1316 هـ ، ص 5-4.

(37) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 150.

(38) التوحيد ، ص 309.

سيما في مسألة القدر »⁽³⁹⁾ . ومثله « ماكدونالد » الذي أكد على تأثير القدرة بأساليب الكلام اليونانية كما تطورت عن البيزنطية والسورية »⁽⁴⁰⁾ .

ثم إن تاريخ المعتزلة ، يظهر أن جدالهم مع مجوس الفرس كان أكثر من جدالهم مع اليهود والنصارى وأن مذهبهم وضع للرد على الفرس لا على النصارى . دليلنا على ذلك كثرة المسائل التي أثاروها في ردودهم على أصحاب جهم بن صفوان الخراسانى الأصل . لذا كانت نشأتهم الأولى إسلامية بحثة استندوا فيها على الاسلام والعقل ، وهم وإن تأثروا بغيرهم من أهل الديانات الأخرى ، فإن هذا لا يقلل من أهمية القرآن وما أثاره من مشاكل كلامية كانت اللبنة الأولى في تشكيل مسائل علم الكلام في الاسلام .

ذلك فإن فكرة الجبر والاختيار ومسألة الصفات من الأمور التي تحدث عنها القرآن ، وخاصة بها العقل الاسلامي قبل ولادة يحيى الدمشقي - (81-137) هـ . وتتأثر العرب بالفكر الاجنبي . وليس هناك من الأدلة ما يكفي لإثبات أن المسلمين أخذوا عنهم الجدل والكلام في هذه الأمور . يقول هاشم الحسني « والانصاف ان هذه الدعوة ، على إطلاقها ، بعيدة كل البعد عن الواقع ، وكل ما في الأمر ، إن الفكر الاسلامي قد تأثر بتلك الأفكار الاجنبية بسبب اتصال المسلمين العرب بغيرهم من الأمم التي دخلت وحملت معها عقائدها وما كان يثار حولها من الشبه والشكوك ، فلا بد وان يؤثر هذا الاحتكاك والاتصال بين الطرفين ، وان يساهم في إثارة الشكوك والشبهات ، ويعزز على البحث والتفكير والمحاكمة بين تلك المقاديد والمذاهب المتباعدة » . ويضيف قائلاً : « اما أن المسلمين قد أخذوا عنهم الجدل والنزاع في القدر والجبر ، والاختيار والصفات ، وتبنا آرائهم في هذه المواضيع ، فليس لدينا من الأدلة ما يكفي لإثبات هذا الأمر ، لأن فكرة الجبر والاختيار وتغيير الصفات وتحادها مع الذات وبقاء الجنة أو فناء النار هذه المواضيع قد ألمح لها القرآن الذي نزل بلغة العرب قبل نصف قرن تقريباً من اتصال العرب بالمعاصر الاجنبية »⁽⁴¹⁾ .

وإذا كان نشاط المعتزلة قد تركز على الاصول والمقائد ، فإن هذا لا يعني أنه كانت لهم السبقية في هذا المجال ، وإن الآخرين اقتدوا أثراهم وحدوا حذوهם ، لأن الفضل في ذلك يعود إلى القرآن والنبي والامام ، باعتبار أن مذهب الاعتزاز ظهر في أواخر العصر الاموي ، ولم

De Bor; History of philosophy, in islam, london 1933, p. 41-42

(39)

عن كتاب « المعتزلة » لزهدي جار الله ، ص 32 .

Mac Donald, Development of Muslim Theology jurisprudence constitutional theory (40)
New York 1903, p: 131

عن كتاب « المعتزلة » من 32 .
(41) الشيمية بين الاشاعرة والمعتزلة ، ص 98 .

يصبح مذهبًا له شأن ووجود إلا في العصر العباسي ، في حين أن الإمام علي (ع) كان قد طرق هذا الباب وحدد معنى التوحيد بمثيل ما جاءت به المعتزلة ، قبل ظهور مذهب الاعتزال بأكثر من خمسين عاماً . وإذا كان التوافق في الرأي والعقيدة يقتضي التبعية ، فمن اللازم أن يكون المتأخر تبعاً للمتقدم وعيالاً عليه . يقول السيد المرتضى : « واعلم أن أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين علي (ع) وخطبه ، وإنها تتضمن من ذلك ما لا مزيد عليه ، ولا غایة وراءه : ومن تأمل المتأور في ذلك من كلامه ، علم ما أسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه وجده ، إنما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الأصول »⁽⁴²⁾ .

ويرى المستشرق آدم متر ، أن هذا السندي هو من وضع الشيعة الزيدية ، ورثة المعتزلة حسب زعمه ، حلهم على ذلك عدم وجود مذهب كلامي خاص بهم في القرن الرابع المجري . ولكي يثبت الانفاق بين الشيعة والمعتزلة ، ينقل عن المقرizi قوله : « والزيدية يوافقون المعتزلة في أصولهم كلها إلا في مسألة الإمامة »⁽⁴³⁾ . وإلى هذا ذهب الشهريستاني أيضًا عندما اعتبر أن الزيدية كلهم معتزلة ، لأن زيد بن علي المتوفى عام 121 هـ ، تلمذ لواصل ابن عطاء وأخذ عنه الأصول⁽⁴⁴⁾ . وإليه أشار أيضًا أحد أمين في « فجر الإسلام »⁽⁴⁵⁾ .

إن اعتبار الشيعة ورثة المعتزلة ، إنما هو من جملة الافتراضات والدسائس التي حيكت ضدتهم في المصور الإسلامية الأولى وذلك لتجريدهم من ميزاتهم الفكرية ، علىَّ بأن أقواجهم الأولى كانت لهم اليد الطولى في ترسیخ دعائم الإسلام ونشر دعوته ، يوم « كانت البذرة الأولى للشيعة ، الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبي ﷺ ، ان أهل بيته أولى الناس أن يخلفوه »⁽⁴⁶⁾ . وكان جهادهم في سبيل ترکیز العقيدة الإسلامية في نفوس المسلمين وكلامهم في التوحيد والعدل والصفات والقضاء والقدر ، قبل أن يولد الاعتزال وقبل أن يتكلم به أحد من المتكلمين . ثم ان جذوة التشيع أخذت تتسامي على مرور الأيام حتى بلغت ذروتها في عهد علي (ع) .

وإذا كان إمام الزيدية قد تلمذ على واصل بن عطاء ، فإن هذا لا يعني التوافق بين الزيدية والمعتزلة لأن التلمذة لا توجب الالتزام بمواقف المعلم . لقد كان واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصري ، ومع ذلك اختلف معه وكُوِنَ مذهب الاعتزال .

(42) الأمالي ، ج ١ ، ص 103.

(43) متر ، آدم : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع المجري ، ترجمة أبو ريدة ، دار الكتاب العربي ، ط ٤ ، ١٩٦٧ ، ج ١ ، ص 124.

(44) الملل والنحل : ج ١ ، ص 29.

(45) أمين ، أحد : فجر الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٦٩ ، ص 272.

(46) فجر الإسلام ، ص 267.

اما ما ذكره المقرizi من توافق الزيدية والمعتزلة في جميع الأصول الا في الامامة ، فإن أحد أئمـن يثبت خلاف ذلك مبيناً أن هناك انسجاماً تماماً بينها فيما يتعلق بالامامة فيقول : «فزيد يرى جواز امامـة المفضول مع وجود الفاضل ، فليس هناك امامـة بـالـفـاضـل ، ولم ينزل وهي يعنـى الـائـمـة ، بل كل فاطمي عالم زادـه شجاع سخـي قادر على القـتـال في سـبـيلـ الحقـ ، يخرجـ المـطـالـبـ ، يـصـحـ أنـ يكونـ إـمامـاً»⁽⁴⁷⁾ ، وهذا ما تراهـ المـعـتـزـلـةـ ، كـماـ سـرـىـ فـيـهاـ بـعـدـ .

من هنا فإنـاـ نـوـافـقـ ابنـ المرـتضـىـ عـلـىـ القـوـلـ بـأـنـ مـذـهـبـ الـاعـتـزـالـ هـوـ اـسـتـمـارـ لـفـكـرـ الـامـامـ عـلـىـ (عـ)ـ .ـ يـؤـيدـ ذـلـكـ ماـ قـالـهـ ابنـ المرـتضـىـ فـيـ يـعـلـقـ بـفـصـاحـةـ الحـسـنـ الـبـصـرـيـ وـبـلـاغـهـ وـكـانـ الحـسـنـ بـارـعـ الـفـصـاحـةـ ،ـ بـلـيـغـ الـمـوـاعـظـ ،ـ كـثـيرـ الـعـلـمـ ،ـ وـجـمـيعـ كـلـامـهـ مـنـ الـرـوـعـظـ وـذـمـ الـدـنـيـاـ ،ـ أوـ جـلهـ ،ـ مـاخـوذـاـ لـفـقـطـ وـمـعـنىـ ،ـ أوـ مـعـنىـ دـوـنـ لـفـظـ ،ـ مـنـ كـلـامـ اـمـيرـ الـمـؤـمـنـينـ عـلـىـ بـنـ اـبـيـ طـالـبـ (عـ)ـ ،ـ فـهـوـ فـيـ ذـلـكـ الـقـدـوـةـ وـالـغـاـيـةـ»⁽⁴⁸⁾ .ـ

وعـنـدـمـ اـتـمـهـ النـاسـ بـيـغـضـ عـلـىـ ،ـ بـكـيـ الحـسـنـ الـبـصـرـيـ حـقـ اـخـضـلـ لـحـيـتـهـ ثـمـ قـالـ :ـ «ـ كـانـ اـبـيـ طـالـبـ سـهـاـ صـابـاـ مـرـامـيـ اللهـ عـلـىـ عـدـوـ ،ـ وـرـبـاـنـيـ هـذـهـ الـأـمـةـ ،ـ وـذـاـ فـضـلـهـ وـسـابـقـهـ ،ـ وـذـاـ قـرـابـةـ مـنـ رـسـوـلـ اللهـ ﷺـ .ـ لـمـ يـكـنـ بـالـثـوـمـةـ عـنـ أـمـرـ اللهـ ،ـ وـلـاـ بـالـلـوـلـةـ فـيـ حـقـ اللهـ ،ـ وـلـاـ بـالـسـرـوـقـةـ مـالـ اللهـ أـعـطـيـ الـقـرـآنـ عـزـائـمـ ،ـ فـقـازـ مـنـ بـرـيـاضـ مـوـنـتـةـ ،ـ وـاعـلامـ بـيـنـةـ ،ـ ذـاكـ عـلـىـ بـنـ اـبـيـ طـالـبـ»⁽⁴⁹⁾ .ـ

إـذـاـ شـاءـ الـبـعـضـ أـنـ يـعـتـرـضـ عـلـىـ مـاـ نـضـمـهـ نـبـحـ الـبـلـاغـةـ مـنـ آرـاءـ لـاـ قـتـ بـصـلـةـ إـلـىـ الـإـمـامـ عـلـىـ ،ـ لـغـلـةـ الصـيـغـةـ الـفـلـسـفـيـةـ عـلـيـهاـ ،ـ وـأـمـتـازـجـاهـ بـالـأـرـاءـ وـالـمـصـطـلـحـاتـ الـتـيـ اـقـبـلـتـ فـيـ بـعـدـ ،ـ مـنـ تـرـجـمـةـ الـكـتـبـ الـأـغـرـيقـيـةـ وـالـأـعـجمـيـةـ ،ـ وـلـاـ سـيـاـ الـكـلـامـ عـنـ الـأـضـدـادـ وـالـطـبـائـعـ وـالـعـدـمـ وـالـحـدـودـ وـالـصـفـاتـ وـالـمـوـصـفـاتـ ،ـ فـإـنـ هـذـاـ لـاـ يـعـلـمـنـاـ نـفـيـ أـنـ يـكـونـ النـبـحـ مـنـ وـضـعـ الـإـمـامـ عـلـىـ وـنـتـاجـ فـكـرـهـ ،ـ لـتـوزـعـ جـمـيعـ خـطـبـهـ عـلـىـ الـمـصـادـرـ وـالـمـرـاجـعـ الـتـيـ صـنـفـتـ قـبـلـ عـصـرـ الشـرـيفـ الرـضـيـ وـفـيـ خـلـالـهـ أـوـ بـعـدـهـ وـارـتـابـهـ بـالـوـاقـعـ الـاجـتمـاعـيـ وـالـتـارـيـخـيـ وـالـفـكـرـيـ الـذـيـ قـبـلـتـ فـيـهـ وـعـبـرـتـ عـنـهـ .ـ إـذـاـ جـازـ لـنـاـ أـنـ نـشـكـ فـيـ بـعـضـ مـاـ جـاءـ فـيـهـ ،ـ فـإـنـ الـذـيـ نـقـرـأـ وـلـاـ نـشـكـ فـيـهـ ،ـ هـوـ رـأـيـ الـقـاتـلـينـ بـسـقـيـ الـإـمـامـ فـيـ مـضـمـارـ عـلـمـ الـكـلـامـ ،ـ وـاعـتـرـافـ الـمـتـرـفـينـ لـهـ بـالـاستـاذـيـةـ الرـشـيدـةـ ،ـ ذـلـكـ أـنـ آرـاءـ الـإـمـامـ عـلـىـ ،ـ وـانـ تـشـابـهـ فـيـ بـعـضـ نـوـاـحـيـهـ مـعـ أـفـكـارـ الـفـلـاسـفـةـ الـأـوـالـىـ وـالـسـابـقـيـنـ عـلـيـهـ ،ـ فـإـنـ رـدـنـاـ عـلـىـ مـاـ أـثـارـهـ النـبـحـ مـنـ اـعـتـراـضـاتـ هـوـ أـنـ قـدـ يـقـعـ الـخـافـرـ عـلـىـ الـخـافـرـ كـمـاـ قـالـ الـغـزـالـيـ فـيـ رـدـهـ عـلـىـ مـنـ اـعـتـرـضـ عـلـيـهـ فـيـ «ـ إـحـيـاءـ عـلـمـ الدـيـنـ »ـ وـاتـهـمـ بـنـقـلـ اـنـكـارـ السـابـقـيـنـ عـلـيـهـ ،ـ ثـمـ أـنـ الرـأـيـ إـذـاـ كـانـ فـيـ نـفـسـ مـعـقـولاـ ،ـ وـلـمـ يـكـنـ خـالـفـاـ لـلـكـتابـ

(47) نفسهـ ،ـ صـ 272ـ .ـ

(48) الـأـمـالـيـ ،ـ جـ 1ـ ،ـ صـ 106ـ ـ 107ـ .ـ

(49) العـقـدـ الـفـرـيدـ ،ـ جـ 2ـ ،ـ صـ 81ـ .ـ

والسنة ، فلا ينبغي أن يجر وينكر لأنه سبق في خاطر فيلسوف آخر .

وحاول ابن أبي الحديد أن يرد على أقوال المشككين بطريقة منطقية فقال : « لا يخلو أبداً أن يكون كل نهج البلاغة مصنوعاً منحولاً أو بعضه ، والأول باطل بالضرورة ، لأننا نعلم بالتواتر صحة اسناد بعضه إلى أمير المؤمنين (ع) ، وقد نقل المحدثون كلهم أو جلهم والمؤرخون كثيراً منه ، وليسوا من الشيعة لينسبوا إلى غرض في ذلك . والثانى يدل على ما قلناه ، لأن من أنس بالكلام والخطابة ، وشدا طرفاً من علم البيان ، وصار له ذوق في هذا الباب ، لا بد وأن يفرق بين الكلام الركيك والفصيح ، وبين الفصيح والأفصح ، وبين الأصيل والمولد » .

ويضيف قائلاً : « وانت إذا تأملت نهج البلاغة ، وجدته كله ماء واحداً ونفساً واحداً وأسلوباً واحداً ، كالجسم البسيط الذي ليس بعض من أبعاضه مختلفاً لباقي الأبعاض في الماهية ، وكالقرآن العزيز أوله كابوسه ، وأوسطه كآخره ، وكل سورة منه وكل آية مماثلة في المأخذ والمذهب والنفء والطريق والنظم لباقي الآيات والسور ، ولو كان بعض نهج البلاغة منحولاً ، وبعضه صحيحًا ، لم يكن ذلك كذلك . فقد ظهر لك بهذا البرهان الواضح ضلال من زعم أن هذا الكتاب أو بعضه منحول إلى أمير المؤمنين (ع) » .

ويستطرد قائلاً : « واعلم أن قائل هذا القول يطرق على نفسه ما لا قبل له به ، لأننا منفتحنا هذا الباب ، وسلطنا الشكوك على أنفسنا في هذا التحمر ، لم ننفع بصحبة كلام متقول عن رسول الله ﷺ أبداً ، وساغ لطاعن أن يقول : هذا الخبر منحول ، وهذا الكلام مصنوع . وكذلك ما نقل عن أبي بكر وعمر من الكلام والخطب والمواعظ والأدب وغير ذلك ، وكل أمر جعله هذا الطاعن مستندأ له فيما يرويه عن النبي ﷺ والأنسة الراشدين والصحابية والتابعين والشعراء والمرسلين والخطباء . فلتتصاري أمير المؤمنين (ع) أن يتندوا إلى مثله فيما يروونه عنه من نهج البلاغة وغيره ، وهذا واضح » .

وقد ذكر ابن أبي الحديد هذا البرهان « لأن - كما يقول - كثيراً من أرباب الموى يقولون إن كثيراً من نهج البلاغة كلام محدث ، صنعه قوم من فصحاء الشيعة ، وربما عزوا بعضه إلى الرضي أبي الحسن وغيره . وهؤلاء قوم أعمت العصبية أعينهم فضلوا عن النهج الواضح ، وركبوا بنيات الطريق ضللاً وقلة معرفة بأساليب الكلام » (٥٠) .

ويذكر أيضاً دليلاً على ذلك ما قاله الشيخ أبو الحسن مصدق بن شبيب الواسطي ، عندما سأله الشيخ أبي محمد عبد الله بن أحمدالمعروف بابن الخطاب عن إحدى خطب الإمام ، وهي الخطبة المعروفة « بالشقشيبة » ، قال : « أتقول أنها منحولة؟ فقال : لا الله واني لأعلم إنها كلامه ، كما أعلم أنك مصدق ، قال : فقلت له : ان كثيراً من الناس

(٥٠) انظر (ج) ، ج 10 ، ص 127-129 .

يقولون أنها من كلام الرضي رحمه الله تعالى ، فقال : إن للرضي ولغير الرضي هذا النفس وهذا الأسلوب . وقد وقفت على رسائل الرضي وعرفنا طريقة وفنه في الكلام المنشور وما يقع مع هذا الكلام في خلل ولا خبر . ثم قال : والله لقد وقفت على هذه الخطبة في كتب صفت قبل أن يخلق الرضي بيائني سنة ، ولقد وجئتها مسطورة بخطوط أميرها وأعرف خطوط من هو من العلماء وأهل الأدب قبل أن يخلق النقيب أبو أحد والد الرضي . قلت : وقد وجدت أن كثيراً من هذه الخطبة في تصانيف شيخنا أبي القاسم البلاخي إمام البغداديين من المعزلة ، وكان في دولة المقتدر قبل أن يخلق الرضي بمدة طويلة ، وجدت أيضاً كثيراً منها في كتاب أبي جعفر بن قبة ، أحد متكلمي الامامية وهو الكتاب المشهور المعروف بكتاب «الانصاف» ، وكان أبو جعفر هذا من تلامذة الشيخ أبي القاسم البلاخي رحمه الله تعالى ، ومات في ذلك العصر قبل أن يكون الرضي رحمه الله تعالى موجوداً⁽⁵¹⁾ .

بهذا الكلام وبغيره مما سبق ، نستطيع القول بأن نهج البلاغة في كثرته الكثيرة من وضع الإمام علي^(ع) . لذلك فهو يعتبر بحق أول من دافع ، بعد النبي (ص) عن الإسلام بمنطق العقل ، وأول من رد شبهات المضليلين وأقوال المشككين ، وأول من وفق بين الفلسفة والدين وأول الآيات المشابهة بما يتفق ومنطق العقل ورفع راية التوحيد لهذا قال عنه عبد الكريم الخطيب : «... وكان علي فقيه الإسلام وعالم الإسلام ، وحكيم الإسلام غير مدفوع عن هذا أو منازع فيه ، وهذه الروايات من آثاره تشهد بأنه كان البحر الذي لا يبرغ غوره ، وإن مقاطع حكماته ، وفواصل قوله ، وجموع حكمه ، قد مسّتها نفحات النبوة ، فخالفت - النقوس ومازجت القلوب وسكنت إلى العقول ، حق على الناس فيها بهذا القدر الكبير لأول وضعها في الأذان ، قبل أن تخوّبها الأوراق وتضمهما الصحف»⁽⁵²⁾ .

من هذا المنطلق ، فإن ابن أبي الحديد يرجع بسنده جميع الفرق الكلامية إلى الإمام علي^(ع) فيقول : «واما الحكمة والبحث في الأمور الالهية ، فلم يكن من فن أحد من العرب ، ولا نقل في جهاد أكبابهم وأصغرهم شيء من ذلك أصلاً . وهذا فن كانت اليونان وأوائل الحكمة وأساطين الحكمة ينفردون به ، وأول من خاض فيه من العرب على عليه السلام . ولهذا تجد المباحث الدقيقة في التوحيد والعدل مثبتة عنه في فرش كلامه وخطبه ، ولا تجد في كلام أحد من الصحابة والتابعين كلمة واحدة من ذلك ولا يتصورونه ، ولو فهموه لم يفهموه ، وإن للعرب ذلك» .

ولهذا انتسب المتكلمون الذين لجأوا في بحار المقولات ، إليه خاصة دون غيره ، وسموه استاذهم ورئيسيهم ، واجتنبته كل فرقة من الفرق إلى نفسها . إلا نرى أن أصحابنا - المعزلة - يتبعون إلى واصل بن عطاء ، وواصل تلميذ أبي هاشم بن الحنفية ، وأباو

(51) نفسه ، ج 1 ، ص 205-206.

(52) علي بن أبي طالب : ص 87.

هاشم تلميذ أبيه محمد ، ومحمد تلميذ أبيه علي عليه السلام . وأما الشيعة من الامامية والزيدية والكيسانية ، فانتمازهم إليه ظاهر . وأما الأشعرية ، فإنهم بأخره يتمون إليه أيضاً ، لأن أبي الحسن الأشعري تلميذ شيخنا أبي علي رحمة الله تعالى ، وأبا علي تلميذ أبي يعقوب الشحام ، وأبا يعقوب تلميذ أبي الأذيل ، وأباوي الأذيل تلميذ أبي عثمان الطويل ، وأباوي عثمان الطويل تلميذ واصل بن عطاء ، فعاد الأمر إلى انتهاء الأشعرية إلى علي عليه السلام ، وعقيدتهم تنتهي إلى علي عليه السلام من طريقين :

أحدما : بأنهم يستدون اعتقادهم عن شيخ بعد شيخ ، إلى أن يتنهى إلى سفيان الثوري . ثم قال : وسفيان الثوري من الزيدية ، ثم سأله نفسه فقال : إذا كان شيخكم الأكبر الذي تتمنون إليه كان زيدياً ، فما بالكم لا تكونون زيدية ؟ وأجاب بأن سفيان الثوري رحمة الله تعالى ، وإن اشتهر عنه الزيدية ، إلا أن تزيده إنما كان عبارة عن موالة أهل البيت ، وإنكار ما كان بنو أمية عليه من الظلم ، وإجلال زيد بن علي وتعظيمه وتصوريه في حكماء وأحواله ، ولم ينقل عن سفيان الثوري أنه طعن في أحد من الصحابة .

الطريق الثاني : أنه عد مشايخهم واحداً فواحداً ، حتى انتهي إلى علماء الكوفة من أصحاب علي كسلمة بن كهيل ، وحبة الغرني ، وسالم بن الجعد ، والفضل بن دكين ، وشعبة ، والأعمش ، وعلقمة ، وهبيرة بن مريم ، وأبي إسحاق الشعبي ، وغيرهم ، ثم قال : وهؤلاء أخذوا العلم من علي بن أبي طالب عليه السلام ، فهو رئيس الجماعة - يعني أصحابه ، وأقوالهم مقتولة عنه ومحظوظة منه .

وأما الخوارج ، فانتمازهم إليه ظاهر أيضاً ، مع طعنهم فيه لأنهم كانوا أصحابه ، وعنه مرقوا ، بعد أن تعلموا عنه واقتبسا منه ، وهو شيعته وأنصاره بالعمل وصفين ، ولكن الشيطان ران على قلوبهم وأعمى بصائرهم⁽⁵³⁾ .

من هذا المنطلق ، فإن الإمام علي (ع) يعتبر الباعث الذي يلقي النبي ، للروح الكلامية في الإسلام ، تلك الروح التي استلهمها من أحاديث النبي المبنية على القرآن ، عمور الفرق الكلامية على اختلافها ب بحيث لا تجد رأياً لملئه الفرق الإسلامية ، وأصحاب المذاهب الكلامية ، كالجبرية والقدرية ، والمرجنة ، والوعيدية ، والصفاتية ، والجهادية ، والشيعة ، والخوارج ، إنك لا تجد رأياً لهذه الفرق إلا وله مستند من الكتاب العزيز⁽⁵⁴⁾ . وهذه تعاليم أولاده وأهل بيته من بعده ، مشحونة بالمبادئ العقلية للدفاع عن العقيدة الإسلامية ورد الشبهات عنها ، وقد صيغت في قضايا فلسفية ظهرت في قول علماء الكلام وفلاسفة المسلمين ، فرددوها على المستهم ودونوها في أسفارهم واتخذوها أساساً لفلسفتهم من حيث يقصدون أو لا يقصدون .

(53) انظر (ج) ، ج 6 ، ص 370-372.

(54) مصادر نبع البلاغة ، ص 84.

الأصول

وهي تتألف من المبادئ الخمسة التي تكونت منها مدرسة الاعتزال أهمها :

أولاً : التوحيد

التوحيد أصل الإيمان وهو كما عرّفناه أمر فطرت عليه العقول البشرية قبل إزالة الكتب وبعث الرسل ، ذلك أن كل أمّة من أمّم التاريخ ، على اختلاف حضارتها ومستوياتها الفكرية ، لم تُنكر خالقها وصانعها ، لكنها عبرت عنه بعبارات مختلفة ، فضلوا عن طريق الحق ، ونأوها في بيادِ الجهل ، وحارروا فيها يبنغي وما لا يبنغي وصفه به ، ولا عجزوا عن الوصول إلى كنه عظمته ، شبهوه بأشيائهم وقدرُوه بغيرهم ، ومتلوه بأشكال مختلفة ظنوا أنها الله ، إلى أن قُضيَ العناية الربانية ، والحكمة الالهية ببعث الأنبياء وإنزال الكتب لتوجيهِ الخلق إلى سبيل المعرفة الحقة بالله ، خالق السموات والأرض كما قال سبحانه ﴿وَلَيْسَ سَائِلُهُمْ مِنْ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (لقمان / 25) .

والتوحيد هو المبدأ الأول للمعتزلة والامامية ، ويترافق معه أربع قضايا رئيسية وهي :

١- التنزيه :

هذه القضية تدور حول السؤال التالي : هل الله جسم ، أم انه منزه عن الجسمية ؟ لقد اختلفت الآراء في هذه القضية ، شأنها في ذلك شأن العديد من المسائل الالهية المتعلقة بذات الله تعالى ، وترادحت بين النفي والاثبات فالتصوّرون أو المحرفيون الذين عسكوا بالفص الحرفي للقرآن وبمعناه الظاهر اثبتو أن الله جسماً ، أي أنهم أفرووا بالجسمية (المشتبه مثلاً) . في حين أن المعتزلة ناهضوا بهذه المفاهيم البدائية وتغلغلوا إلى المعنى الباطني للقرآن ، فنفوا أن يكون الله تعالى جسماً ، ونزعوه بذلك عن الجسمية .

والذي أدى إلى هذا الانقسام الفكري حول الذات الالهية ، هو كون القرآن حافل بكثير من الآيات التي يدل بعضها على التنزيه كقوله تعالى ﴿لَيْسَ كُبُرُهُ شَيْءٌ﴾ (الشورى / 11) ، وبعضها الآخر يدل على التجسيم كقوله تعالى ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْمَانِهِمْ﴾ (الفتح / 10) كما أن هناك آيات تدل على أنه تعالى ليس في جهة معينة ﴿فَإِنَّهَا تَوَلَّوْا فَتَمْرُجُهُمْ﴾

(البقرة / 115) وأخرى تدل على كونه تعالى في جهة معينة «فَتُمْ اسْتَوِي عَلَى الْعَرْشِ» (الأعراف / 54) وهناك آيات تبني الرؤية كقوله تعالى «لَا تُنْذِرُكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ يُنْذِرُكُ الْأَبْصَارَ» (الأنعام / 6) وأخرى تثبت الرؤية كقوله عز وجل «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاجِيَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (القيمة / 22).

هذا التواتر في الآيات ، جعل البعض يشكك بالقرآن كما هو حال ذلك الرجل الذي قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) فقال: يا أمير المؤمنين أني قد شككت في كتاب الله المنزلي؟ قال له: ثكلتك أملك وكيف شككت في كتاب الله المنزلي؟ قال: لأنني وجدت الكتاب يكذب بعضه بعضاً فكيف لا أشك فيه . فقال له علي بن أبي طالب (ع): إن كتاب الله ليصدق بعضه بعضاً ولا يكذب بعضه بعضاً ولكنك لم تر قلنا عقلاً تتبع به (١٠).

أما البعض الآخر ، من آمن بوحدانية الله وانه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشورى / 11) فقد نفوا عنه جميع صفات المحدثات ، وأولوا الآيات الدالة على ذلك (المعتزلة) .

هذا الأسلوب الذي اعتمدته المعتزلة في إثبات ذات الله واحدة لا إقسام فيها ولا تركيب ونفي صفات المحدثات والذي سموا على أساسه بالمعطلة ، انكره أهل السلف من أصحاب الحديث ، ودفعهم إلى أن يؤذنوا بالتوحيد إيماناً إيجابياً ، فيقولون بوجود الله ووحدانيته ، كما ورد في كتاب الله وسنة نبيه ، ويكونون عن التأويل . وهذا ما روي عن أحمد بن حنبل والستة ولا يتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات وإن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره .

وتوقفوا في تفسير الآيات وتأويلها لامرين :

أحداهما : المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى : «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زُبُغْ نَيْبُعُونَ مَا تَشَاءُ مِنْهُ أَيْنَمَا الْفِتْنَةُ وَإِيْنَمَا تَأْوِيلُهُ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ، يَقُولُونَ آمَنُوا بِهِ كُلُّ مَنْ عَنْدَ رَبِّنَا وَمَا يَذَكِّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْيَابِ» (آل عمران / 7).

والثانى : إن التأويل أمر مظنون بالاتفاق ، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز ، فربما أتوا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقعنا في الزيف ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم (كل من عند ربنا) آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه ، ووكلنا علمه إلى الله تعالى ولسا مكلفين بمعرفة ذلك ، إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان وأركانه (٢٥) .

(١) الصدوق : التوحيد ، دار المعرفة ، بيروت ، د. ت. ، ص 255.

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص 104.

أما الإمام علي (ع) فقد أمن بإله واحد لا شريك له وعبر عن ذلك باعتبارات من الصفات الثبوتية والسلبية ، فنفي عنه سائر الكيفيات بمعانها الجسمية وأثبت له كل ما من شأنه أن يؤدي إلى التوحيد المطلق . كما نزهه عن الكيفية كونها تتعارض مع توحيده تعالى ومع كونه واجب الوجود بذاته . فمن نسب له كيفية ما ، فقد جعله ذا هيئة وشكل ، ومني كان كذلك كان جسماً والله منزه عن الجسمية . ولقد فسر البحرياني الكيفية بقوله : « هيئة قارة في محل لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة إلى أمر خارجي عنه ، ولا قسمة في ذاته ولا نسبة واقعة في أجزائه . وبهذه القيد يفارق سائر الأعراض »⁽³⁾ .

كذلك فقد نزهه عن المثل والشبه ، لأن من جعل له مثلاً وشبيهاً ، لم يصب حقيقته ، إذ أن كل ما له مثل وشبه فليس بوحدة وليس بواجب الوجود وكل صورة ترسم في الخيال عن الله ، إنما هي ظل وشبح للجسم المحدود لا لله تعالى . قال الملحدون « إن كان ما تصورته لذات الله مطابقاً للواقع ، يلزم أن يكون الله جسماً محدوداً ، وهو ع الحال وإن لم يطابق فهو كذب وسراب »⁽⁴⁾ .

ونزهه عن الجهة لأن من أشار إليه إنما أثبتت له جهة معينة وحكم عليه بما هو من خواص الأجسام ، والضرورة تقضي بأن كل ما هو في جهة فاما أن يكون لابنا فيها أو متعركاً عنها فهو لا ينفك عن الحوادث وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث فلا يكون واجباً وهذا خلف . كذلك يفعل من توهمه أو تخيله في صورة أو هيئة أو شكل . من ذلك قوله (ع) : « ما وحده من كيده ولا حقيقته أصاب من مثله ، ولا إيه عن من شبيهه ، ولا صمده من أشار إليه »⁽⁵⁾ .

وإذا كان الله واحد متفرد بذاته ، لا شبه له ولا مثل ولا كيده فهو من هذه الناحية « لا يوصف بشيء من الأجزاء ولا بالجوارح والأعضاء ولا بعرض من الأعراض ولا بالغيرية والأبعاض ولا يقال له حد ولا نهاية ولا انقطاع ولا غاية ، ولا ان الأشياء تحييه فقله أو تهويه . أو ان شيئاً يحمله فيميله او يعدله ، ليس في الأشياء بواحد ولا عنها بخارج »⁽⁶⁾ .

وهكذا فقد انتفى كونه تعالى جسماً مركباً ، لانه لو كان مركباً لافتقر إلى أجزائه ، ومن كان كذلك ، فهو عken ، لكنه سبحانه واجب فاستحال ان يوصف بشيء من الأجزاء .

(3) شرح نهج البلاغة للبحرياني ، ج 4 ، ص 151 .

(4) متفقة ، محمد جراد : في ظلال نهج البلاغة ، دار العلم للملاتين ، بيروت ، ط 3، 1979 م ، ج 3 ، ص 67 .

(5) انظر (ج) ، ج 13 ، ص 69 .

(6) انظر (ج) ، ج 13 ، ص 82-81 .

كما استحال أن يوصف سبحانه بعرض من الأعراض كما تقول الكرامية⁽⁷⁾ ، لأنه لو حل العرض لكان ذلك العرض ليس بآن يجل فيه أولى من أن يجل هو في العرض ، لأن معنى الحلول ، حصول العرض في حيز المجل بعماً لحصول المجل فيه ، فهذا ليس بمحظوظ لا يتحقق فيه معنى الحلول ، وليس بآن يجعل علّاً أولى من أن يجعل حالاً⁽⁸⁾ .

كما استحال كونه ذا مقدار محدود أي أنه تعالى غير متناهي الذات ، لأن جل شأنه ليس بجسم وكانت النهاية من لواحق الأشياء ذات المقادير . ويفسر ابن أبي الحديد ذلك بقوله : « إن ذات الباري تعالى غير متناهية ، لا على معنى أن امتداد ذاته غير متنه فإنه سبحانه ليس بذوي امتداد ، بل يعني أن الموضوع الذي يصلق عليه النهاية ليس بمحظوظ في حقه سبحانه ، فقلنا أن ذاته غير متناهية كما يقول المهدى : إن النقطة غير متناهية ، لا على معنى أن لها امتداد غير متنه فإنها ليست بممتدة أصلاً ، بل على معنى أن الأمر الذي تصدق عليه النهاية وهو الامتداد لا يصدق عليها فاذن صدق عليها أنها غير متناهية »⁽⁹⁾ . ولا يجوز عليه العدم ولو جاز عليه ذلك لكن وجوده الآن متوقفاً على عدم سبب عدمه ، وكل متوقف على الغير فهو ممكن ، والله سبحانه واجب فاستحال عليه العدم ، فالله موجود لا بعد عدم⁽¹⁰⁾ . كما قال الإمام . كما لا يجوز كونه عرضاً حالاً في المجل ، لأن كل حال في الأجسام ممكناً ، أو أن يكون علّاً لشيء ، لأن هذه من لوازم الجسمية المترتبة عنها تعالى . فالله سبحانه لا متاحيز ولا حال في التحiz ، ومن كان كذلك استحال حصوله في جهة ما ، فلو كان تعالى حالاً في غيره لزمه الامكان فلا يمكن واجباً ، وهذا خلف .

وهكذا ، فقد سلب الإمام علي^(ع) عن الله تعالى كل معنى دال على التجسيم . إلا أن نفي الصفات السلبية هذه ، لا يعني عدم تحققها فيه تعالى والا لزم التعطيل . إن وجودها فيه يكون لا بدلاً للمفهوم التكثير ، بل باعتبارها متتحقق تتحقق الذات الواجبة . فالكبير والعظمة مثلاً ، هما بالنسبة إلينا مقداراً وكما متدلاً في الجهات الثلاث طولاً وعرضًا وعمقاً ، فيحصل كبير الجسم وعظميه . أما الله جل شأنه ، فهو متزه عن هذه الأبعاد لأنه كبر شأنه وعظم قدرأ . من هذه الناحية ، فإن الإمام علي^(ع) يعني على أولئك الذين تقربوا إلى الله بأصنامهم وقدردو بأوهامهم وجزوه بخواطرهم ، لأن الله واحد لا شبه له ولا مثل ، كذلك نفقت آياته وحججه وبيناته فهو الذي « بان من الخلق فلا شيء كمثله »⁽¹¹⁾ كما يقول^(ع)

على هذا ، فلا ينبغي تصور الله تعالى بوهم ، لأن كل موهم محدود والله لا يجده شيء

(7) أنظر الملل والنحل ج ١ ، ص 108.

(8) أنظر (ج) ج 13 ، ص 82-83.

(9) نفسه ، ج 3 ، ص 235-236.

(10) توحيد الصدوق ، ص 308.

(11) توحيد الصدوق ، ص 32.

ولا يحيط به شيء ، لأن أزلي أبدي لا أول له ولا آخر ، ومتى توهم بغیر ذلك فقد خولف التوحيد ، لأن كل جسم أو عرض أو حال في عمل أو منصب بجهة لا بد أن يكون منسقاً في ذاته ، وكل منقسم فليس بوحد ، وقد ثبت أنه واحد . وما أبلغ الإمام (ع) في ذكره لمعنى التوحيد بقوله : « التوحيد الا توهمه » (12).

أما المعتزلة ، فلم يخروا عن هذا الإطار ، إذ أن اعتمادهم المطلق على العقل ، وإيمانهم بحرية الإرادة الإنسانية ، جعلهم يبحثون في هذه المسألة بجرأة ودون تهيب ، معتقدين في ذلك على التأويل ، فيقبلون من الآيات ما يؤيد مذهبهم في التوحيد ونبي التشبيه . أما الآية التي يدل ظاهرها على غير ذلك فباولونها بشكل ينسجم مع حكم العقل . لذلك فقد نفوا التشبيه عن الله تعالى من كل وجه « جهة ومكاناً وصورة وجهاً ، وغيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتتأثراً وأوجبوا تأويل الآيات المشابهة فيها ، وسموا هذا النط توحيداً » (13) . وناهضوا المفاهيم البدائية الدالة على التجسيم وتغلغلوا إلى المعنى الحقيقي لها ، وأولوها تأويلاً يتفق مع معطيات الدين الإسلامي ، ونزعوها الباري تعالى عن الجسمية ، وقالوا أن الآية (يد الله فوق أيديهم) تعني أن قدرة الله فوق قدرتهم ، وإن الآية (استوى على العرش) تعني أن الله ملك الدنيا وحاميها . ثم تعمقوا في تأويلهم تعمقاً فلسفياً مبنياً على الفكر والمنطق المستوحين من صلب العقيدة الإسلامية ، ونفوا عن الباري معنى الجسمية بالشكل التالي :

إن كل جسم ، إنما هو محدث ، أي أنه وجد في زمان معين وكل جسم لوجوده يحتاج إلى طول وعرض وارتفاع . وبما أن الله أزلي أي قديم فهو غير محدث لأنه إذا كان محدثاً لكان وجد في زمان معين . فلو كان للباري تعالى جسم لا أصبح تعالى محدث وبالتالي تكون قد نسفنا المبادئ الأساسية للدينيات السماوية .

وبالتالي فإن تنزيه الله عن الجسمية يؤكّد مبدأ التوحيد الذي نادى به المعتزلة . هذا الإله الواحد الأحد ، الفرد الصمد ، الذي لا يقاس بالناس ولا يشمل بحد ، تعالى عن الشبه والمثل والنلذ الذي لا تطاله الأوهام فتقدره ولا توهمه الفطرة فتصوره ، ولا تدركه الحواس فتحسنه ، ولا تلمسه الأيدي فتستمسه ، لا يتغير بحال ولا يتبدل بالأحوال ولا تبليه الليل والآيات ، ولا يغيره الضياء والظلام » (14) .

هذا الإله المفرد بذاته ، المقدس عن روابط الجسمية ومستلزماتها الذي لا يمكن رؤيته بأي حال من الأحوال ، كيف صوره الإمام علي (ع) ، وأجاز رؤيته ؟

(12) انظر (ج) ، ج 20 ، ص 227.

(13) المل والتحلل ، ج 1 ، ص 45.

(14) انظر (ج) ، ج 13 ، ص 80.

لقد اختلفت الأمة في جواز رؤية الله سبحانه وتعالى على أقوال فذهب الشبهة ، والكرامية إلى جواز رؤيته تعالى في الدارين وفي الجهة والمكان لكونه عز وجل عندهم جسماً . وذهب الأشاعرة إلى جواز رؤيته في الآخرة ، متزهاً عن المقابلة والجهة والمكان ، وذهب المعتزلة والأمامية إلى امتناعها في الدنيا والآخرة . وقد دلت الآيات الكريمة والبراهين العقلية والأخبار المتواترة عن أهل البيت صلوات الله عليهم ، على امتناعها مطلقاً ، وهذا ما سرناه واضحأ من كلام الإمام علي (ع) .

فمن كلام خاطب به رجلاً يقال له « ذعلب » وقد سأله الإمام : « يا أمير المؤمنين هل رأيت ربك ؟ فقال : ويلك يا ذعلب ، ما كنت أعبد ربأ لم أره . قال : يا أمير المؤمنين كيف رأيته ؟ قال : ويلك يا ذعلب لم تره العيون بمشاهدة الأ بصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان : ويلك يا ذعلب ، إن ربى لطيف الطاقة فلا يوصف باللطيف ، عظيم العظمة فلا يوصف بالعظيم ، كبير الكرييات ... جليل الحلة ... قيل كل شيء ... وبعد كل شيء ... ثاني الأشياء لا بهمة ، دراك لا بخديعة هو في الأشياء كلها غير متمازج بها ، ولا باطن عنها ، ظاهر لا بتأويل المباشرة ، متجل لا باستهلال رؤية ، بائن لا بمسافة ، قريب لا بدانة ، لطيف لا بتجمس ، موجود لا بعد عدم ، فاعل لا باضطرار ، مقرب لا بحركة ، مرید لا بهامة ، سميع لا بالآلة ، بصير لا بادة ، لا تحويه الأماكن ، ولا تصحبه الأوقات ، ولا تحده الصفات ، ولا تأخذن السنات ، سبق الأوقات كونه ، والعدم وجوده ، والابتداء أزله ، وبتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له ، ويتوجهه الجواهر عرف أن لا جوهر له ، ويعصادته بين الأشياء ، عرف أن لا ضد له ويمقارنته بين الأشياء عرف أن لا قرين له ، ضاد النور بالظلمة والجمود بالبلل والصرد بالحرور ، مؤلف بين متعادياتها ، مفرق بين متدانياتها ، دالة بتفریقها على مفرقها ، وبنائيتها على مؤلفها وذلك قوله عز وجل : « وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا رُؤْجَبِينَ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ » (الذاريات / 49) ، ففرق بها بين قبل وبعد ليعلم أن لا قبل له ولا بعد ، شاهده بغير ارزها على أن لا غريبة لمفرزها ، غحيرة بتوسيتها ان لا وقت لمروقها ، حجب بعضها عن بعض ليعلم أن لا حجاب بينه وبين خلقه غير خلقه ، كان ربأ إذ لا مربوب ، وماذا لا مالوه ، وعماذا لا معلوم ، وسمعاذا لا مسموع (15) .

في هذه الخطبة التي توزعها صفحات « النبئ » أيضاً تتجلى روعة الإمام (ع) في بيان معنى التشبيه والتزييه في صفاته تعالى ، وفي معنى تعلق الرؤية به سبحانه . فالله لطيف ، عظيم ، كبير ، جليل ، قديم ، فاعل ، مرید ، سميع ، بصير ، دراك ، ظاهر ، متجل ،

(15) توحيد الصدوق ، ص 308-309.

- الاحتجاج للطبرسي ، دار النuman ، النجف سنة 1966 م ، ج 1 ، ص 312 .

موجود ، وغير ذلك من الصفات التي تطلق عليه لا على سبيل التجسيم والتشبيه بخلق له ليس كمثله شيء . كما أنه سبحانه لا مشعر له ولا جوهر ، ولا غريرة ، لأنها من مستلزمات الجسمية تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

أما رؤية هذا الإله فلا تناط بالحواس ، إنما رؤية بصيرة لا رؤية بصر ، فهي ليست مباشرة للحواس ، ولا يوصف من الخيال ولا باستقصاء الخبراء عنه ولكن رؤية تتم بحقيقة الأيمان . ويتبين ذلك من القول الذي لم يسبق إليه أحد « حجب بعضها عن بعضها ليعلم أن لا حجاب بينه وبين خلقه ». فهو يشير إلى أن ما يعجب المرء عن خالقه ، إنما هي نفسه التي أقبلت على الدنيا وملذاتها فشغلتها عن الآخرة . أما إذا خلص المؤمن إيمانه لربه وتخلص من أدران المادة ، لم يعد قلبه متعلق بشيء سوى ربها ، عندها لا يبقى ما يعجب ربها عنه ، فيراه بحقيقة الأيمان .

وهكذا فالله منزه عن الرؤية بحاسة البصر لتنزعه عن الجسمية ولو احتفها من الجهة وتوجيه البصر والإدراك به والضرورة تقضي « بأن ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز ولا يكون مقابلولاً ولا في حكم المقابل فإنه لا يمكن رؤيته ، ومن كابر في ذلك فقد أنكر الحكم الضروري وكان في ارتکاب هذه المقالة سوفياتياً »⁽¹⁶⁾ .

أما الرؤية المكتنة له ، فهي رؤية القلوب له بحقائق الإيمان وهي العمل الصالح والصدق بوجوده تعالى ووحدانيه وسائر صفاته واعتبارات أسمائه الحسنى .

وإنطلاقاً من منطقهم القوي وفكيرهم الخلاق قالت المعتزلة بتكرار رؤية الله بالأبصار ونادوا الأحاديث التي تختلف ذلك كما أجمعوا على أن الله سبحانه لا يُرى بالأبصار و اختلقت : هل يُرى بالقلوب ؟ فقال أبو المذيل وأكثر المعتزلة : نرى الله بقلوبنا : بمعنى أنا نعلم بقولينا »⁽¹⁷⁾ .

2 - الصفات :

لقد شغلت الصفات سلباً وإيجاباً ، المفكرين منذ أقدم العصور وحتى يومنا هذا ، ولم يخل منها دين من الأديان أو تجاوزتها ملة من الملل السابقة على الإسلام . ولم يكن المسلمين على خلاف فيما يتعلق بكون الله سبحانه وتعالى يوصف بكل ما وصف به نفسه في كتابه العزيز ، وإن عظمته في الكمال والجلال لا يحدوها وصف ولا يدركها عقل ولا يحيط بها وهم ، وإنها أحديه فردية أزلية أبدية تماماً كذاته القدسية . ولكن الخلاف وقع على الصفات بأي

(16) المطرفي ، الشيخ محمد حسن : فضائل أمير المؤمنين وأمامته ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت سنة 1389 هـ ، ج 1 ، ص 107 .

(17) الأشعري : مقالات المسلمين ، تحرير محمد عي الدين عبد الحميد ، ط 1 ، سنة 1950 ، ج 1 ، ص 218 و 265 .

معنى تسبب إليه تعالى وكيف تطلق عليه؟ وهل تسبب إليه جل شأنه على أنها شيء غير الذات زائدة عليها كما يوصف الإنسان بالعلم مثلاً. أم أن الله يوصف بما تقتضيه ذاته القدسية من كونها والصفات شيء واحد غير زائدة عليها؟

لقد نفي المعتزلة ، الذين قالوا بالتنزيه ، الصفات الأزلية عن الله تعالى ، وقالوا بأن الصفات ليست زائدة على الذات ، بل إنها والذات تزلفان حقيقة واحدة أزلية ، واتفقوا جميعاً على أن الله « عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة ، هي صفات قديمة ومعانٌ قائمة به ، لأنه لو شاركه الصفات في القدم الذي هو أحسن الوصف لشاركه في الالهية »⁽¹⁸⁾. لذلك فهم لا يبتون القدم الزمانى لصفاته تعالى .

أما الأشاعرة فقد خالفوا المعتزلة وقرروا أن صفات الله زائدة على ذاته فالله سبحانه موصوف قوله صفات ، وهذه الصفات أزلية قديمة . يقول الأشعري : « وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى ، لا يقال : هي هو ، ولا هي غيره ولا لا هو ، ولا لا غيره »⁽¹⁹⁾ . بمعنى أنها ليست عين الذات ، وليس غير الذات ، وهذا غير معقول ، لأن الشيء إذا نسب إلى آخر فاما أن يكون هو هو أو غيره ، ولا يعقل سلبها معها . قال فخر الدين الرازى : « النصارى كفروا بأنهم أثبتوا ثلاثة قدماء وأصحابنا قد أثبتوا تسعه »⁽²⁰⁾ . لقد ثبت الأشاعرة مع الله معانٌ قديمة فلزمهم من ذلك إثبات قديم غير الله « ولو كان تعالى موصوفاً بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته تعالى كانت حقيقة الالهية مركبة وكل مركب يحتاج إلى جزءه وجزوئه غيره فيكون الله تعالى محتاجاً إلى غيره فيكون مكيناً »⁽²¹⁾ .

فالمسألة إذن تدور حول السؤال التالي : هل أن صفات الله هي عين ذاته أم مغايرة لها زائدة عليها؟

لقد تحدث الإمام (ع) عن إله واحد ليس فيه كثرة ولا تعدد . ولما كانت حقيقته تعالى ، برية عن التركيب واختلاف الجهات ، وكانت الأجسام ، إنما تعرف بهذه الأمور والله ليس بجسم ، فقد ثبت أن كنه سبحانه من الأمور التي لا يمكن الإحاطة به ، فلا تدركه همة ، وإن بعدت ولا تطاله فطنة وإن قويت : « الذي لا يدركه بعد الهمم ولا يناله غرض الفطن »⁽²²⁾ . ومن شأنه إضافة آية صفة زائدة على ذاته أن تتنافى مع وحدانيته ووجوب ذاته ،

(18) الملل والنحل ، ج ١ ، ص 44-45.

(19) المرجع نفسه . ص 95.

(20) فضائل أمير المؤمنين وأمامته ، ج ١ ، ص 162.

(21) المرجع نفسه .

(22) انظر (ج) ، ج ١ ، ص 57.

لما يعني ذلك من تعدد القدماء ، ونف مبدأ التوحيد الذي آمن به . عن الحسين بن المأذل ، قال : سمعت الرضا علي بن موسى يقول : لم يزل الله تبارك وتعالى علينا قادراً حياً فدينا سمينا بصيراً . فقلت له : يا ابن رسول الله ، إن قوماً يقولون : إنه عز وجل لم يزل عالماً بعلم وقدراً بقدرة ، وحياً بحياة ، وقدراً بقدم ، وسميناً بسمع ، وبصيراً ببصر ، فقال عليه السلام : من قال ذلك ودان به فقد اخند مع الله آلة أخرى وليس من ولائنا على شيء . ثم قال (ع) : لم يزل الله عز وجل علينا قادراً حياً فديناً سميناً بصيراً لذاته ، تعالى عنها يقول المشركون والمشهون علواً كبيراً⁽²³⁾ .

وهكذا فلا صفة لله تزيد على ذاته ، إذ أن علمه وقدرته . . . هي عين ذاته الواحدة وإنما هي تختلف لا لاختلاف ذاته ، بل بحسب اعتبارات تحدّثها عقولنا الضعيفة بالقياس إلى مخلوقاته . لذلك فإن الأخلاص لله عز وجل يقضي ببني المعانى القديمة عنه ، تلك التي تثبتها الأشعرية وهي المسماة بالصفات في الاصطلاح القديم ، وهذا يسمى أصحاب المعانى بالصفاتية . ولقد أحال الحلي وصف الله بصفة زائدة على ذاته : فقال : «بأن الله يستحيل أن يتصرف بصفة زائدة على ذاته بأي نحو كانت لأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء ، فلا يفتقر في كونه قادرًا إلى صفة القدرة ، ولا في كونه عالماً إلى صفة العلم ولا إلى غير ذلك من المعانى والأحوال»⁽²⁴⁾ .

فالصفة من المعانى المضافة إلى الموصيف والتابعة له وجوداً وعدماً ، ومن البداية أن التابع غير المتبع ، والمضاف غير المضاف إليه والموصوف في غنى عن الصفة ، وهي في حاجة إليه ، ويستحيل نسبة الصفة إليه تعالى بهذا المعنى ، والا لزم تعدد القدماء وتركيب الذات الالهية القدسية الواجبة الوجود ، وهذا من شأن الموجودات الممكنة تعالى الله عنها بصفة الواسعون ، وإلى هذا أشار الإمام (ع) بقوله : «أول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به ، وكما التصديق به توحيده ، وكمال توحيده الأخلاص له ، وكمال الأخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة»⁽²⁵⁾ . فمن صفة تعالى بصفة قديمة زائدة على ذاته ، فقد قرنه بصفته وقرن الصفة به ، ومن فعل ذلك فقد ثناه لأنه أثبت قدبيين والثنية تؤدي إلى التجزئة والتركيب ، وهذا هو الجهل بحقيقة تعلّى . ومن شأن الجاهل أن يشخص الله في ذهنه كما يتصرّف ويتوهم ، فيوجب الله حدوداً وقيوداً ينتهي إليها ، ولا يتجاوزها والله لا يشخصه عقل ، «ولم يطلع العقول على تحديد صفتة»⁽²⁶⁾ . ولا يدركه وهم ولا يحيط به حد أو يخصيه عد ، ولا يخلو منه مكان ولا زمان :

(23) توحيد الصدوق ، ص 140 .

(24) الحلي : شرح التجريد ، مطبعة الحكمة بقم ، د. ت. ، ص 172 - 173 .

(25) انظر (ج) ، ج 1 ، ص 72 .

(26) نفسه ، ج 3 ، ص 216 .

فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ، ومن ثناه فقد جزأه ، ومن جزأه فقد جهله ومن جهله فقد أشار اليه ، ومن أشار اليه فقد حده ، ومن حده فقد عده ، ومن قال : « فيم » فقد ضمنه ومن قال « علام » فقد أدخل منه ⁽²⁷⁾ .

وهكذا يصعب على الانسان المحدود عقلًا أن يدرك الذات الالهية بعظامتها وجلالها وكيف يتضى له ذلك وهو قاصر عن رؤية مخلوقات الله ، كملك الموت مثلاً « هل تحس به إذا دخل منزلًا ؟ أم تراه إذا توقي أحداً ؟ بل كيف يتضى الجنين في بطنه أمي ؟ ايلج عليه من بعض جوارحها ؟ أم الروح أجابته باذن ربها ؟ أم هو ساكن معه في أحشائهما ؟ كيف يتصف إلهه من يعجز عن صفة مخلوق مثله ! » ⁽²⁸⁾ . ثم قال من يتكلف وصف ربها « بل ان كنت صادقاً لها الشكلي لوصف ربك فصف جبريل وميكائيل وجند الملائكة المقربين في حجرات القدس مرجحين متولدة عقولهم أن يجدوا أحسن الخالقين » ⁽²⁹⁾ .

إذا كان الانسان عاجزاً عن أن يحيط علمًا بالسر الذي يكتنف ولادته ووفاته ومعرفة الملائكة المقربين في حجرات القدس ، وهي مخلوقات الله سبحانه فكيف يدرك صفة الذات الإلهية ، وكل من كان عاجزاً عن إدراك صفة مخلوق مثله ، فهو من صفة خالق ذلك المخلوق وبمدعه أشد عجزاً . فصفات الله إذاً ليست معلومة ، وهي ليست خارجة عن نطاق ذاته تعالى ولا زائدة عليها أو قائمة بها ، بل هي عين الذات ذاته تقتضيها بحقيقةها الكاملة ، ويوجب هذا الكمال المطلق ، فهو غني عن كل شيء يزيد على ذاته ولا حاجة اليها ما دامت هذه الذات كاملة بنفسها من كل الجهات . فالله لا يعرف بصفاته لتنزعه عن خلقه المعروفين بصفاتهم ، وإنما يدرك بالصفات ذوق المباهن والأدوات ، ومن ينقضي إذاً بلغ أشد حداته بالفناء ، فلا إله إلا هو أضاء بنوره كل ظلام وأظلم بظلمته كل نور ⁽³⁰⁾ .

المعروف منا ما كان ذا هيبة وأدلة وجارحة وما ينقضي ويغنى ويتطرق اليه العدم ، لذلك فلا مجال لا دراك كنه واجب الوجود بصفات وأعراض المخلوقين إذ أن كنهه تعالى لا يعرف بعد ولا يدرك بصفة وليس هناك على الاطلاق وقتاً يُعرف به لا في الدنيا ولا في الآخرة . ومهما يكن فصفات الواجب الوجود ليست من المحسوسات كما ذهبت اليه المحسنة والمشبهة ، ولا هي زائدة على ذاته تعالى كما قالت الاشعرية . وليس مفارقة كما ادعت الكرامية (أنظر الملل والنحل ، ج ١ . ص ١٠٨) لأن الواجب كله وجود لا يعتريه العدم ، وكمال لا يناله النقصان ، ووجوب لا يضاف اليه الامكان ، وفضل لا يتصف

(27) نفسه ، ج ١ ، ص ٧٢-٧٣ .

(28) نفسه ، ج ٧ ، ص ٢٣٧

(29) نفسه ، ج ١٠ ، ص ٨٨-٨٩ .

(30) أنظر (ج) ، ج ١٠ ، ص ٨٨-٨٩ .

بالغة . وهو فوق هذا وذاك خير مخض لأنه غير متناه في وجوديته ، فصفاته الجمالية هي عين ذاته « الذي ليس لصفته حد محدود ولا نعمت موجود ولا وقت محدود ، ولا أجل محدود »⁽³¹⁾ .

وخلاصة القول أن صفات الله تعالى ليست معانٍ قديمة زائدة على الذات لأنها تنسف فكرة التوحيد من الأساس ولكنها ذاتية تقتضيها الذات الالهية الواجبة الكاملة من جميع الوجوه . كما أنه لا يمكن رؤية الله في الدارين أو إدراكه بصفاته لأن هذا من شأن المخلوقين . ولقد سلك المعتزلة هذا المسلك فكان واصل بن عطاء ينفيها أصلًا لأنها تؤدي إلى الشرك فقال « ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت المبين »⁽³²⁾ . وسيق قولهم باستحاله رؤية الله في دار القرار لأنها تؤدي إلى التشبيه ، لذلك فقد قاوموا بشدة العقيدة المؤدية إلى تحديد الله وتشبيهه بخلقه وأنكروا رؤية الله بصفاته قياساً على المخلوقين وأحوالاً اختلف الذات الالهية لاختلاف صفاتها وقالوا « إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور ، لا لاختلاف فيه »⁽³³⁾ . لقد قادهم رأيهم في التوحيد إلى القول أن ذات الله وصفاته شيء واحد فالله عالم قادر بذاته وإن حيانه ذاته وعلمه ذاته وقدرته ذاته .. فإذا كان الله عملاً بعلم زائد أي أن صفة العلم زائدة على الذات الالهية لوجب أن يكون هناك صفة وموصوف ولكانت كل صفة قديمة كذات الله القدمة ولتعددت القدماء وتعددت الاله . وبمعنى آخر فالموصوف هو الله ، وهو وحده الأزلي ، فإذا كانت الصفة زائدة على الله أصبحت الصفة أزلية ، وأصبح يشترك مع الله في الأزل شيء آخر هو صفتة ومعاذ الله الشرك بالله ، وإن التعذر في ذات الله هو مناف لمبدأ وحدانية الله .

وهكذا ، فإن المعتزلة قد صدت من وراء مناقشتها لقضيتي التنزيه والصفات تنفيه فكرة التوحيد من كل التصورات والمعتقدات الشعية التي امتلأت بالأساطير عن الله وصفاته المجسمة كما حاولوا تأويل جميع آيات القرآن التي تحمل في ظاهرها معنى التجسيم بحيث أعطوها معانٍ روحية لا مادية واعتبروا أن معانٍ الجسمية والصفات قد وردت في القرآن الكريم من باب المجاز .

إذا عجزنا عن إدراك صفات الله ، فكيف نصفه ؟

أ- معرفة صفات الله :

من العسير على الإنسان المحدود عقلاً وقدرة أن يحيط علمًا بصفات الخالق . وقد حفل « نهج البلاغة » بالعديد من الكلمات البليغة التي تعرف كنه ومحبة ذات الله ، وهي في

(31) نفسه ، ج ١ ، ص ٥٧.

(32) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٦.

(33) مقالات المسلمين ، ج ١ ، ص ٢٢٧.

عملها تدور حول نقطة واحدة هي : ان ذات الله وجود غير محدود وغير قابلة للحدود ، وليس لها ماهية تخصه بنوع خاص من الوجود المحدود . فلا فرق بين اسمائه وصفاته لأنها عين ذاته ، خاصة أن الاسم مأخوذه من السمة ، وهي تدل عليه لذلك فإن المصدر الوحيد الذي يمكن الركون إليه في معرفة أسماء الله وصفاته هو القرآن وسنة نبيه ، ومن اشتبه عليه شيء من أمر الصفات القدسية فعليه أن يسكت عنها سكت عنه الله ورسوله . يقول الإمام (ع) : « ... فانظر أيها السائل فما ذلك القرآن عليه من صفتة فاثتم به واستضيء بنور هدایته ، وما كلفك الشيطان علمه ، ما ليس في الكتاب عليك فرضه ولا في سنة نبيه ... » (34) . وأئمة المحدث أثروا بكل علمه إلى الله سبحانه فإن ذلك متنه حق الله عليك ... » (35) .

هذه الخطبة إنما هي تعليم للخلق في كيفية وصف الله سبحانه والسلوك في مدحه والثناء عليه بما هو أهله وإن كان الخطاب موجهاً إلى السائل الذي هو سبب الخطبة ، فارشده (ع) إلى كتاب الله وأمره بأن يجعله قدوة له يستضيء بأنواره في سلوك سبيل الله ووصفه ، فإن أولى ما وصف به تعالى هو ما وصف به نفسه . فإن لم يجد غايته في الكتاب ، عليه أن يطلبه من السنة ومن مذاهب أئمة المحدث . وأماماً ما لم تأت به هذه الأدلة الثلاثة ، كإثبات الضرارية مثلًا ، « الله سبحانه ماهية لا يعلمها إلا هو » (36) وكإثبات الماتريدية صفة سموها « التكوان » وهي قديمة قائمة بذات الله زائدة على ذاته (37) وكإثبات الصفاتية للصفات غير معقوله سموها « صفات خيرية مثل البدين والوجه والاستواء » (38) . فقد حظره الإمام على المكلفين واعتبره تكليفًا من الشيطان ووسوسة منه ، وضرر لهم مثلًا بالراسخين في العلم الذين اعترفوا بعجزهم عن اقتحام الغيوب ولم ينبطوا في تفسير ما لم يحيطوا به علمًا فمدحهم الله وسي عجزهم هذا رسوخاً ، وفي رأينا أن كل كلمة تلقي بجلاله تعالى وعظمته يصح إطلاقها عليه وإن لم يرد النص عليها .

ولقد كثر الكلام حول المراد من الراسخين في العلم فقال قوم : هم الأئمة المصومون ، وقال الصوفية : هم الذين أحاطوا علمًا بتفسير الرموز والاشارات وكلام الإمام علي (ع) يدل صراحة على أن الراسخين في العلم هم الذين يستطيعون التمييز بين ما يمكن معرفته وفهمه وما لا يمكن الاحاطة به فهـاً ومعرفة مع الاعتراف بعجزهم عن فهم ذلك .

وقد يستفاد من كلام الإمام علي (ع) وجوب عدم مناقشة آيات القرآن وتأويلها بما يتناسب وذات الله القدسية ، فيثبت به المانعون للتأويل أو القائلون بالجمود على الظواهر أو

(34) انظر (ح) ج 6 ، ص 403 .

(35) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 90-91 .

(36) السفي ، عمر : العقائد الفلسفية ، القاهرة ، سنة 1367 هـ ، ص 80-82 .

(37) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 92 .

الذين ينفون النظر والفقه في القرآن أصلًا ، ليضعوا كتاب « النهج » في عداد الكتب التي تأخذ بالنص الحرفي دون الاجتهد في الدين .

وليس هذا ما عبر عنه الإمام (ع) ذلك لأن القرآن قد حفل بأيات كثيرة يدل ظاهرها على التجسيم وقولها كما وردت يتنافي مع ذات الله المنزهة عن الحسمة ولا بد من تحكيم العقل فيها لتأويلها بما يتناسب وهذه الذات ، ولا يستطيع ذلك إلا الذين أوتوا الحكمة وال بصيرة النافذة ، أما الذين نالوا من العلم قدرًا ضئيلًا ، فقد حذرهم (ع) من الخوض في هذه الآيات حتى لا يقدرون عظمة الله على قدر عقوبهم ، ولقد أثبت الإمام علي ذلك من خلال حديثه إلى الرجل الذي شك بالقرآن لزعمه بأن آياته تكذب بعضها بعضاً ، وما ذلك إلا لأنه لم يرزق عقلاً يتفع به . لذلك فإنه (ع) يدعى إلى الإمساك عن تكذيف ، وامسك العقل الخوض فيها فيقول : « دع القول فيها لا تعرف ، والخطاب فيها لم تكلف ، وامسك عن طريق إذا خفت ضلالته ، فإن الكف عن حيرة الضلال خير من ركوب الأهوال » (٣٨) .

وهكذا فالإمام علي (ع) يدعو إلى الأخذ بظاهر النص إذا توافق مع العقل وإلى التأويل إذا حصل تصادم النص بالعقل ، وكثيراً ما كان يشجع على التفهّم في القرآن وتدرس آياته فيقول : « وتعلموا القرآن فإنه أحسن الحديث وتفقّهوا فيه فإنه ربّع القلوب واستشفوا بنوره فإنه شفاء الصدور وأحسنا تلاوته فإنه أحسن القصص » (٣٩) . ويوصي (ع) باتباع كلمة الله والأخذ بما قاله النبي ﷺ وأئمّة المدّى والصالحون من أهل البيت وما يتوصل إليه العقل الوعي المفتح .

وإذا كان المعتزلة قد سلكوا هذا الطريق واعتمدوا على العقل في تأويلهم للنصوص الشرعية والتوفيق بينها وبين العقل ، فإن هذا لا يعني أنه كانت لهم السبقنة في هذا المجال حتى يخلوا للبعض أن يقلّدهم زعامة الفكر الخرق الإسلامي ، في حين أن الإمام علي (ع) سبق الجميع إلى تمجيد العقل وتأويل الآيات القرآنية بما يتناسب ومنطق العقل . يقول محمد جواد مغنية : « فقول القائل أن المعتزلة سبّوا الجميع إلى تأويل النصوص الشرعية تبعاً لما يقتضيه منطق العقل ، لا يرتكز على أساس من التحقيق والبحث المجرد » (٤٠) . إلى أن يقول : « إن الإمام كان القدوة والمثل الأعلى للمعتزلة وغيرهم في تقديم العقل ومنحه الحرية التامة في أن يقبل من ظاهر الوحي ما يريده مكتناً ، ويرفض ما يريده مستحيلاً » (٤١) .

هذا الإله الواحد الأحد ، الذي لا يمكن وصفه أو الإحاطة به ، كيف نعلم بوجوده ؟

(38) أنظر (ج) ، ج 16 ص 163 .

(39) المرجع نفسه ج 7 ، ص 221 .

(40) مغنية ، محمد جواد : علي والفلسفة ، دار الكاتب العربي ، بيروت د.ت. ، ص 136 .

(41) المرجع نفسه ، ص 137 .

ب - وجود الله :

مسألة وجود الله شغلت أذهان المفكرين وحارت بها عقولهم فانقسمت بين من ينكر وجود الله ولا يعترف به ، ليس ذلك وحسب ، بل وتستبعده من الفلسفة والحياة العملية ، وبين فئة ، ضلت طريق الحق ، تفت حائرة بين الشك واليقين تطلب سوء السبيل ، وبين هؤلاء وأولئك ، فئة ثالثة آمنت بربها واعتقدت اعتقداً راسخاً لا تزعزعه عواصف المشككين والضالين ، فأنكرت عليهم شبهاتهم وأضاليلهم ، وتولت مهمه إرشادهم وتوجيههم .

ولم يكن عصر الامام (ع) مخلو من هذه الزمر الضالة . لقد انكرت فريش على النبي ﷺ باريه وخالقه ، فسخرت منه وحاولت الإيقاع به متهمة إيه بالسحر والكذب والشعوذة رغم المعجزات الدالة على نبوته . وظللت متمسكة بوئيتها حتى خذلها الله ونصر دعوته .

أما الذين في قلوبهم مرض ، من غشיהם الجهل والتعصب ، فقد رافقوا الامام على (ع) وغالوا في جبه ، حتى اعتقدوه إلهاناً ثانياً ، وفي بعضه حتى اعتبروه عدواً لدوداً ، وفي الحالتين نسوا الله فأنساهم الله أنفسهم .

هذه الفئات الضالة والباغية كيف يتمنى لها إدراك حقيقة الوجود بهذه العقلية الساذجة ؟ لقد أجهد الامام نفسه في عواليته إخراجها من ضلالها ، فكانت خطبه وكتبه ومواضعه ، مصباح هداية أنوار نفوسيهم وجلت عقولهم وفتحت أمامهم طريق الخلاص إلى الوجود الحق . ولقد تكهن (ع) عن حقيقة هذا الوجود ، ولكن دون أن يعبر عنه بنفس النقطة الذي عبر به الفلاسفة وعلماء الكلام وإنما كان مبدعاً ، وإبداعه تجل في أسلوبه الذي اختلف عن القرآن شكلاً واتفاقاً معه مضموناً .

فالفلسفة مثلاً ، قالت بانقسام الوجود إلى واجب ومحض ، وعرفت واجب الوجود بأنه الذي لا يفتقر وجوده إلى موجود ، لأن ذاته تقتضي هذا الوجود فهو الوجود بالذات ، بل إن الموجودات الممكنة إنما تستمد وجود وجودها منه لأن ممكن الوجود لا يمكن أن يصبح واجب الوجود إلا بواجب الوجود لأن ذاته لا تقتضي وجوداً ولا عدماً .

ونتكلم الشيرازي عن الفرق بين الواجب والممكن ، فقال : « الفرق بين الواجب والممكن أن الواجب لا تركب فيه من جهةين متغيرتين تغابراً يوجب تكثيراً في الموضوع ، إما في الخارج أو في الذهن بخلاف الممكن . وليس معنى قولنا (لا تركب فيه) انه ليس تصدق عليه مفهومات ومعانٍ كثيرة ، كيف ؟ وهو منيع جميع الصفات الكمالية بنفس ذاته ، فقولنا الواجب تعالى غير واجب للتحليل إلى أمرتين والممكن قابل له » (42) .

هذا ما عبرت عنه الفلسفة أما الامام علي فقد قال « الحمد لله المفرد الذي لا من شيء »

(42) الشيرازي : الاسفار ، المطبعة العلمية بقم 1386 هـ ، ط 2 ، ج 6 ، ص 84.

كان⁽⁴³⁾ ، هذا يعني أن وجوده تعالى من ذاته لا من شيء آخر . وقال (ع) : « كل شيء خاشع له وكل شيء قائم به⁽⁴⁴⁾ » وهذا يعني أن كل موجود يستمد وجوده منه ويكتسب له .

ثم إن نظرية كل من الفلسفة والقرآن في الوجود ، تعتمد على الانتقال في النظر العقلي من المحسوس إلى المعمول وإخضاع الحسن لمنطق العقل ، كقوله تعالى : « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآثِيلَافِ الْأَيَّلِ وَالنَّهَارِ لِآيَاتٍ لِأُولَئِكَ » (آل عمران / 190) وقال القديس أوغسطين في « الاعترافات » أنه لم يشك في وجود الله فقط ، لأنه كان يرى وجوده تعالى واضحًا جدًّا بحسب دليله ، اتفق عليه جميع الناس والفلسفه وذلك لأنك والكلام للقديش ، « تنظر إلى الأرض وما فيها من قوة وجمال ، وكأنك تسائلها ، ولما كان من المتعين أن تكون حاصلة على هذه القوة بذاتها ، فإنك تدرك حالاً أنه لم يمكن أن توجد بقوتها الذاتية⁽⁴⁵⁾ ». لهذا فإن « العالم نفسه بتغيره المنظم تنظيمًا عجيبة ، وبشكله البدائي ، يعلن في صمته أنه مصنوع » لهذا فهو يعتبر « الأخاد جنوناً مطبيقاً ، ويقول إن الملحدين إنما ينكرون وجود الله بسبب شهواتهم ، وإنهم على كل حال نفر سير لا يعتد به⁽⁴⁶⁾ .

ويقول الإمام (ع) في هذا الصدد : « فظهرت في البدائع التي أحدثها آثار صنعته ، وأعلام حكمته ، فصار كل ما خلق حجة له ، ودليلًا عليه وإن كان خلقتها صامتةً فمحجته بالتدبر ناطقة ، ودلالة على المدعى قائمة⁽⁴⁷⁾ ». ويقول أيضًا : « ودللت عليه أعلام الظهور⁽⁴⁸⁾ .

وهكذا يتفق الإمام مع الفلسفه في هذا الصدد معنى لا لفظاً ، ولقد استند في ذلك إلى أدلة عقلية وحسية ساهمت في إثبات ما هو بدائي وفطري فيها يتعلق بهذا الوجود الذي لا يدرك سواه كما يقول (ع) « الحمد لله الذي أعجز الأوهام أن تناول إلا وجوده⁽⁴⁹⁾ ». هذا يعني أن وجوده تعالى بدائي لا يحتاج إلى تصور عقل أو إعمال فكر . وهذا ما أكدته المكتسي بقوله : « تصور الوجود بدائي في نفسه والحكم ببدائته بدائي (بالضرورة) أيضاً كقوله لكل عاقل وإن لم يسلك مسالك النظر ، بل زعم الحكماء أنه أعرف المقولات البدائية وغمسكوا في

(43) توحيد الصدوق ، ص 41.

(44) انظر (ح) ج 7 ، ص 194.

(45) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار الكتاب المصري ، القاهرة 1946 م ، ط 1 ، ص 29.

(46) نفسه ، ص 29.

(47) انظر (ح) ج 16 ، ص 410.

(48) انظر (ح) ج 3 ، ص 216.

(49) توحيد الصدوق ، ص 73.

ذلك بالاستقراء وهو كاف لأن العقل إذا كان حيث أن لاحظ المعقولات وجد الوجود أظهرها وحكم بأنه أعرفها وأوضحها ، وعلى هذا فلا ينكر الوجود إلى التعريف الحقيقي وهو الذي يفيد فهم ما جهلت حققته »⁽⁵⁰⁾ .

هذه الحقيقة البديهة ليست زائدة على الذات ، بل هي عين الذات وهي خالفة لسائر الحقائق الأخرى ومميزة بذاتها لا بالعراضيات ، بحيث لا يتصور مثال له ، ولا يقتنون في نفسه شيء يكون وإياه شيئاً واحداً ، فهو مع كل شيء ، ولكن لا بنحو التزاوج والاقتران بينه وبين ذلك الشيء ، بل هو يغادر كل شيء كما يذكر النجح : « مع كل شيء لا بمقارنة ، وغير كل شيء لا بزيادة »⁽⁵¹⁾ .

ج - دليل وجوده :

لقد استدل الإمام (ع) على إثبات هذا الوجود بطريقتين ذكرهما ابن أبي الحديد ، وهما :

1 - الاستدلال عليه تعالى بالوجود نفسه ، وهذه هي طريقة الفلسفة يقول ابن أبي الحديد « أما الاستدلال عليه بالوجود نفسه ، فهي طريقة المدققين من الفلسفة ، فانهم استدلوا على أن مسمى الوجود مشترك ، وأنه زائد على ماهيات المكانت ، وإن وجود الباري ، لا يصح أن يكون زائداً على ماهيته ف تكون ماهيته وجوداً ، ولا يجوز أن تكون ماهيته عارية عن الوجود . فلم يبق إلا أن تكون ماهيته هي الوجود نفسه ، واثبتو وجود ذلك الوجود واستحالة تطريق العدم إليه بوجه ما ، فلم يفتقرו في إثبات الباري ، إلى تأمل أمر غير نفس الوجود » .

2 - الاستدلال عليه بالوجود لا بالوجود نفسه . فهو الاستدلال عليه بأفعاله وهي طريقة المتكلمين . قالوا : « كل ما لم يعلم بالبدائية ولا بالحس فإنما يعلم بناشره الصادرة عنه ، والباري تعالى كذلك . فالطريق إليه ليس إلا أفعاله فاستدلوا عليه بالعالم وقالوا تارة : « العالم محدث ، وكل محدث له معيته وقالوا تارة أخرى : العالم عما فله مؤثر » . ثم ذكر قول ابن سينا : « بأن الطريقة الأولى وهي الاستدلال عليه بالوجود نفسه أعلم وأشرف ، لأنه لم يتعنج فيها إلى الاحتجاج بأمر خارج عن ذاته »⁽⁵²⁾ .

ولقد استند ابن أبي الحديد في الاستدلالين السابقيين على ما قاله الإمام (ع) : « ودللت عليه أعلام الظهور ... فهو الذي تشهد له أعلام الوجود »⁽⁵³⁾ . وما يدل على هذين

(50) المكتاسي : فلسفة الترجيد ، الطبعة الخيرية رقم ، د.ت. ط ١ ، ص 97.

(51) أنظر (ج) ١ ، ص 78.

(52) نفسه ، ج ٣ ، ص 221.

(53) أنظر (ج) ١ ، ص 78.

الاتجاهين أيضاً قوله (ع) ، في مناجاته « يا من دل على ذاته بذاته »⁽⁵⁴⁾ . وقوله « اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة »⁽⁵⁵⁾ .

وهكذا فإن الله سبحانه ، ظهر وتحلى خلقه ذاته وبما أوجده من آثار صنعه . ولم يظهر لعيونهم ، لأنَّه غير مرئي ، وإنما ظهر لقلوبهم بما أودعها من الحجج الدالة عليه . لذلك فإنَّ الإمام (ع) يسأله آراء الملحدين الذين جحدوا الصانع المدير العالم القادر وزعموا بأنَّ العالم لم ينزل موجوداً بنفسه لا بصنع ، إذ لا شيء خارج الطبيعة ، فهي مستكفيَّة بنفسها ومستغنَّة عن خالق يوجدها (الدُّهْرِيَّة) . فهم لم يعتصموا بحججه ، ولم يتحققوا مما وعوه . ثم يكتُب عليهم بدعة الضرورة وهي استحالة أن يكون الفعل من غير فاعل فيقول : « زعموا أنهن كالثبات ما لهم زارع ولا اختلاف صورهم صانع ، ولم يلتجأوا إلى حجة فيها ادعوا ، ولا تحقيق لما وعوا ، وهل يكون بناء من غير بناء ، أو جنابة من غير جنابة »⁽⁵⁶⁾ .

وكان النظام يرى أن تصريف الأشياء المضادة ، ونفسُ التدبُّر فيها وصرفها عما في طبعها يدل على ضعفها ، وضعفها دال على حدتها ، وحدتها يوجب أن لها حدثاً أحدها ، إذ كان محالاً أن يكون حدث لا حدث له ، فيقول : « وجدت الحر مضاد للبرد ، ووجدت الضدِّين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما ، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين ، إن لها جاماً جمعهما ، وفاحراً قهراًهما على خلاف شأنهما وما جرى عليه القهرا والمنع فضييف وضعفه ونفذ تدبُّر قاهرة فيه ، دليل على حدتها ، وعلى أن حدثاً أحدهه ومحترعاً اخترعه ولا يشبهه ، لأن حكم ما أشبهه حكمه في دلالته على الحديث وهو الله رب العالمين ، فاما جمع من سوى الله بين النار والماء والتربة والهواء فذلك دليل أيضاً على حدتها ، غير أن حدتها ليس هو الإنسان الذي جمعها لأنَّ الإنسان يجري عليه القدر ما يجري عليها فمخترع هذه الأشياء ومحترع الإنسان المثلث لها هو الله الذي لا يشبه شيء »⁽⁵⁷⁾ . وهناك براهين أخرى اعتمدتها الإمام (ع) في الدلالة على وجود الله تعالى كالمحركة والنظام .

برهان المحركة منسوب إلى أرسطو ، مؤداته أن « كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر ... وقد تتعدد المحركات المتحركات ، ولكنها متناهية العدد بالضرورة والا بقيت المحركة الأخيرة بغير علة ففصل إلى محرك أول هو علة حركة العالم في جموعه »⁽⁵⁸⁾ .

وقد أشار الإمام (ع) إلى هذا البرهان ولكن باسلوب آخر ، وذلك عندما نفى عن الله

(54) كاشف الغطاء ، المادي ، مستدرك نهج البلاغة دار الأندرس ، بيروت ، د.ت. ، ص 35.

(55) الأصول من الكافي ، ج ١ ، ص 85.

(56) انظر (ح) ج 13 ، ص 56.

(57) الانتصار ، ص 40-41.

(58) مذكور ، بيومي وكرم يوسف : دروس في تاريخ الفلسفة ، المطبعة الاميرية ، بالقاهرة ، سنة 1944 م ، ص 26.

تعالى الحركة والسكنون لأنها معانٍ محدثة فلو حللت فيه لم يخل منها ، وما لم يخل من المحدث فهو محدث ، ولا يجوز أن يجري عليه ما هو أجراء . يقول ابن أبي الحديد : لو جرريا عليه لم يخل إما أن يجريا عليه على التعاقب ، وليسوا ولا واحد منها بقدم ، أو يجريا عليه على أن أحدهما قديم ثم ثلاثة الآخر ، والأول باطل بما يبطل به حوادث لا أول لها والثانى باطل بكلامه (ع) ، وذلك لأنه لو كان أحدهما قد يمأ معه سبحانه لما كان أجراء ، لكن قد قلنا : أنه أجراء أي أحدهه وهذا خلاف عال وأيضاً فإذا كان أحدهما قد يمأ معه لم يجز أن يتلوه الآخر ، لأن القديم لا يزول بالمحدث (59).

وبنسب ابن أبي الحديد الفضل إلى الإمام علي (ع) بالقول بهذا الدليل الذي «أخذ» المتكلمون عنه فنظموه في كتبهم وقرروه (60) ويعبر الإمام عن ذلك بقوله : «ولا تجرى عليه الحركة والسكنون ، وكيف يجري عليه ما هو أجراء ، ويعود فيه ما هو أبداه ، ويحدث فيه ما هو أحده» (61).

أما برهان النظام فإن مؤداته الفلسفية ، كما ذكره أفلاطون في «تيماؤس» هو «أن العالم آية فنية غابية في الجمال ، ولا يمكن أن يكون النظام البدائي فيما بين الأشياء بالاجمال ، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل ، نتيجة عمل اتفاقية ، ولكنه صنع عقل كامل توخي المخبر ورتب كل شيء عن قصد» (62).

ويقول الإمام (ع) أيضاً : «بل ظهر للعقل بما أرانا من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم» (63).

من الواضح - بعد هذا - أن قضاء العقل وحكم الوجود بالواقعية والاذعان بالوجود الخارجي ، هو من العلوم الأولية والمعارف الأصلية ، تتطابق فيه جميع صفات البداهة وشرائطها . ولم يزل الإنسان محباً ، بل ومغرياً بهذا النوع من البحث . وهو بالذات ما نسميه بحثاً فلسفياً . لقد ملكت عليه الطبيعة كل مشاعره وحواسه فأخضعمها لميزان عقله وأشبعها بحثاً وتحليلاً حتى انطلق منها إلى ما هو أسمى وأفضل . هذه الابحاث والدراسات وإن كانت غير بعيدة عن شعوره ، إلا أنها هي التي نبهت ذهنه إلى الانتقال في البحث من عالم الطبيعة إلى ما ورائها ، كما أنها حلته على التوغل في البحث عن أوائل الوجود ، عندما وجد أن العالم المادي الذي تتجل في الروعة والانتقام والنظام محتاج ومفتقر إلى غيره ، أي لا يقوم وجوده

(59) انظر (ج) ج 13 ، ص 76-78.

(60) انظر (ج) ، ج 13 ، ص 78.

(61) نفسه ، ج 13 ، ص 76.

(62) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1977 ، ص 81.

(63) انظر (ج) ، ج 10 ، ص 81.

بنفسه من دون شيء آخر يكون علة لوجوده . وهذه هي الفلسفة الباحثة عن الله عز وجل ، لأنه هو الذي لا يحتاج في وجوده إلى غيره ، بينما تحتاج جميع الموجودات إليه .

إن أهمية هذه الدراسات تكمن في تطور عملية البحث بالانتقال من المحسوس إلى المعمول ، وتنزيز دور العقل في الكشف عن المجهول وتحويل الأبحاث والدراسات الفلسفية من حال التفرق والتشتت إلى حال التوحد والترابط ، والتاليف . وذلك عندما تربط جميع الموجودات على كثرتها بموجود واحد ، هو بارتها ومبدئها . وهذه الحقيقة نجدها واضحة جلية فيها ورثاء من الأقوال الفلسفية من « الهند » و« مصر القديمة » و« بابل » و« السروم » و« اليونان » وفي المأثور من كلمات المحصلين من فلاسفة الإسلام . وهذا ما نجده أيضاً في الكتب السماوية المنسوبة إلى « موسى » ، و« عيسى » عليهما السلام ، وما حكاه الله في كتابه العزيز « القرآن » عن الأنبياء عليهم السلام ، على اختلاف طبقاتهم ، ثم ما اختتم به عز وجل - لما أوحاه على لسان خاتم الأنبياء محمد ﷺ حيث نجد أن البحث في الالهوت كان ولا يزال ينمو ويطور ويتكامل في الصفاء والجلاء ويندرج في الكمال . وكلما ازداد وضوحاً وصفاء كلما اتسع أفقه وانحلت به مبهمات واتضحت به مجاهيل .

وإذا كان الإمام علي (ع) قد مدح العقل وحث على النظر العقل واعتبر أن من يستضيء بنوره فهو في أمن وأمان من ليس الشهابات والأباطيل ، إلا أنه أهل العقل عمله ولم يرتد به عوالم لا يستطيع البث فيها أو الحكم عليها فكان الاعتماد على القرآن والاستضاءة بنور الوحي أولى وأكيد من النظر في أمور لا يستطيع العقل سير غورها ، ومع ذلك فإن الإيمان بها ينبغي أن يستند إلى اليقين العقلي حتى يكون ثابتاً ومستقراً .

أما المعتزلة ، فقد طفت على تفكيرهم التزعة العقلية ، حتى أنهم اعتمدوا على العقل وحده في حل جميع المشكلات . . . وأقرروا له بالسلطة المطلقة واعتبروا الشرع تابعاً له وخبراً بما أتي به . لهذا فقد أقحموه في أمور لا طاقة له عليها . يقول محمد الغزالى : « والمعروف عن المعتزلة ، أنهم كانوا يكثرون العقل وينغلبون نظراته على مبادئ الشرعية . وهذا شيء يجيء أن يدرك على حقيقته . فإن الإسلام يقوم على العقل ، ولم يؤثر عن دين ما أنه أكرم العقل مثل ما كرم الله الإسلام ، ولكن ليس من العقل إقصام العقل في بحوث لا قبل له بها ولا طاقة له عليها . إن العقل قد يملك البحث في كومة تراب أو قطعة سحاب ، ولكن أن له البحث روحه بين جنبيه ؟ فإن كان عند ذلك عاجزاً ، فهو عن البحث في الذات العظمى عجز (١٤١) .

فالعقل هو إحدى القوى الرئيسية لادراك وجود الصانع . . . ومهمها قليل عن اختلاف

(١٤١) الغزالى ، محمد : دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المشرقيين ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ط 2 ، 1963 م ، ص 156 .

ال الفكر في إدراك هذا الصانع المدبر للعالم ، وإثباته لذلك قوى مختلفة كالقول بالطبيعة الخلاقية (الدهرية) أو النور والظلمة (المجوس) أو الأعداد (الفيشاغوريين) أو المبوب القديمة (أرسسطو) فإنه في النهاية أثبت صانعاً وإن اختلف في ماهيته وكيفية فعله .

وخلالص القول ان الله موجود ودليله ذاته وأثاره في خلقه ، ولا سبيل لإدراك هذا الوجود بمنطق الحس فقط ، إذ لا تشبه صورة ولا يحس بالحسوان ولا يفاس بالناس⁽⁵⁵⁾ ، كما ذكر الإمام علي (ع) . ولا ينطوي العقل وحده لأنه جل شأنه لم يطلع العقول على تحديد صفتة . ولم يحيجها عن واجب معرفته⁽⁵⁶⁾، والعقل النافذ المتفتح المدعوم بالحس والوحى والإيمان هو السبيل الأمثل لبلوغ هذه الغاية ، لأن العقول وحدها لا تدرك إلا ما هو من سخها وما هو قريب منها . وهكذا فالإمام علي (ع) يتدرج في معرفة الخالق من الحس إلى العقل فالروحى . وهو بذلك مختلف عن أهل السنة الذين أوجبوا معرفة الله تعالى بالشرع لقوله تعالى : « فَاعْلَمُ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ » (محمد / 19) ، حيث أمر بالمعرفة ، ولقوله عز وجل : « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبَيَّنَ رَسُولُنَا » (الاسراء / 15) فإنه يدل على نفي العقاب قبل بعثة الرسول ، ونفي العقاب يستلزم نفي ملزومه وهو التكليف ، إذ لا عقاب إلا مع تكليف ، ونفي التكليف يستلزم نفي الوجوب ، كما مختلف أيضاً عن البراهيم القائلين بأن أصل المعرفة الالهام من الله تعالى ، وعن الشيعة الذين يثبتونها بقول الإمام المقصوم ، وعن الصوفية الذين يدركونها بالمجاهدة وتصفية النفس . أما المعتزلة فهي حاصلة عندهم بالعقل الذي يثبت وجودها ، وإنما قالوا كذلك لكن ذلك لكونها تدفع عن أصحابها الفخر الذي هو خوف العقاب الآخرى وهلاك الأنفس والأموال في الدنيا⁽⁵⁷⁾ .

د - تصور الخالق :

وهنا نتساءل : كيف يمكن تصور الخالق ؟ وما هي أبرز صفاتاته ؟

- واجب الوجود : والتعبير للفلاسفة ، ومعناه أن الوجود له من ذاته لا من أي وجود آخر كما ذكر ابن سينا في « النجاة » بل ان الموجودات الممكنة إنما تستمد وجوب وجودها منه . ولقد عبر الإمام علي عن ذلك بأسلوب آخر فقال : « الحمد لله الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان »⁽⁵⁸⁾ فهو يقسم الوجود إلى واجب وجوده من ذاته ومحكم وجوده من غيره حسب منطق الفلسفه .

هذا الموجود الواجب الوجود ، هو مبدأ لجميع الموجودات الممكنة الذي « لم يخلق

(55) توحيد الصدق ، ص 285.

(56) أنظر (ج) ، ج 3 ، ص 216.

(57) فلسفة التوحيد ، ص 77-78.

(58) توحيد الصدق ، ص 41.

الأشياء من أصول أزلية ولا من أوائل أبدية »⁽⁶⁹⁾ . كما يقول (ع) أي ليس لما خلق أصل أزلي أبدي أوجد منه الخلق ، وإنما أبدعه بقدرته من لا شيء . وهذا الحال قديم ، لا أول له ولا آخر ، ولو كان كذلك لكان عذناً ، ليس لأوليه ابتداء ، ولا لازلته انقضاء ، وهو الأول ولم ينزل ، والباقي بلا أجل »⁽⁷⁰⁾ . ويستدل الشيخ الصدوق على قدم الله تعالى بقوله : « والدليل على أن الله تبارك وتعالى قديم ، أنه لو كان حادثاً لوجب أن يكون له عدٌّ لأن الفعل لا يمكن إلا بفاعل ، ولكن القول في عدنه كالقول فيه ، وفي هذا وجود حادث قبل حادث لا إلى أول . وهذا محال ، فصح أنه لا بد من صانع قديم ، وإذا كان ذلك كذلك ، فالذي يوجب قدم ذلك الصانع ، ويبدل عليه يوجب قدم صانعتها ويبدل عليه »⁽⁷¹⁾ .

وكونه تعالى غير عدٌّ ، فهو إذن قديم ، ولا يشاركه في القدمية غيره .

هذا الوجود غير مسبوق بعدم ، أي لم يكن ثم كان ، فهذا شأن المحدث . والامام (ع) ينفي الخدوث الزمانى والمكاني عن الله عز وجل بقوله « كائن لا عن حدث موجود لا عن عدم »⁽⁷²⁾ . وهو بذلك يخالف لسائر الموجودات الممكنة ، تلك التي يكون عدمها سابق بالذات على وجودها ، ووجودها له ابتداء في زمان ما وله غاية ينتهي إليها بخلاف الموجود الأول الذي لا يلحقه العدم باعتباره واجب الوجود لذاته ، فكان وجوده سابقًا على العدم : « سبق الأوقات كونه والعدم وجوده والابتداء أزله »⁽⁷³⁾ .

ولقد اتفقت المعتزلة على كون الله قديماً ، وانه « خلق كل ما خلقه لا من شيء »⁽⁷⁴⁾ ، وانه « لا يشبه الخلق بوجه من الوجه » . ولم ينزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات . . . وانه القديم وحده ، ولا قديم غيره ولا إله سواه »⁽⁷⁵⁾ كما يقول الأشعري في « المقالات » .

لا حد له : إن ذات الله ، وجود ، وهذا الوجود غير محدود بل هو ذات غير قابلة للحدود ، في حين أن كل موجود سواه له حدود ونهايات سواه كان ساكناً أم متحركاً . وكما يقول الإمام علي (ع) : « فالحادي لغيره مضروب وإلى غيره منسوب »⁽⁷⁶⁾ والله معقول بذاته . بهذا الاعتبار ، فهو أوثق من المحسوسات المعروفة بحدودها ، لأن الحسن ينطوي دائمًا بسبب

(69) انظر (ج) ج 9 ، ص 252.

(70) انظر (ج) ، ج 9 ، ص 252.

(71) توحيد المصشرق ، ص 81.

(72) انظر (ج) ، ج 1 ، ص 78.

(73) نفسه ، ج 13 ، ص 69.

(74) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، دار المعرفة بيروت ، د. ت. ، ص 145.

(75) مقالات الإسلاميين ، ج 1 ، ص 216.

(76) انظر (ج) ، ج 9 ، ص 252.

ما يقع للوهم من اشتباه المحسوسات أو بسب تفسير الحس في كيفية الأداء لصورة المحسوس ، في حين أن العلم بوجود الله ، جلت عظمته لا يستند إلى حد ، إنما هو فطري للعقل ، فكانت المقولات الصرفة أحق لإدراك العقل لها بذاته كما يقول (ع) : « هو الحق المبين ، أحق وأبين مما ترى العيون ، لم تبلغ العقول بتجريد فيكون مثبهاً ، ولم تقع عليه الأوهام بتجدير فيكون مُثلاً »⁽⁷⁷⁾ . والله متزه عن التركيب ، لأن كل مركب محدود ، ومن كان كذلك فهو جسم والله ليس بجسم . ولقد اتفقت المترتبة على عدم كونه جسماً ، لأن كونه جسماً يلزمه أن يكون متخيزاً وأن يكون جوهرأً لو كان متخيزاً ، وإذا كان جوهرأً . فاما أن لا ينقسم أصلاً ، أو ينقسم وكلاهما لا يجوز عليه سبحانه .

اما الأول : فلأن الجوهر الذي لا ينقسم هو الجزء الذي لا يتجزأ والجزء الذي لا يتجزأ أصغر الأشياء وتعالى الله عن ذلك .

واما الثاني : فلو انقسم كان جسماً مركباً ، والتركيب الخارجي يتنافى مع الوجوب الذانى . هذا بالإضافة إلى أنه لو كان متخيزاً ، لكان مساواً لسائر المتميزات في الماهية واللازم من ذلك إما القدم أو الحدوث لأن المتماثلات لا بد من توافقها في الأحكام⁽⁷⁸⁾ . ولقد نفس الحلى التركيب في ذاته تعالى بصورة أخرى فقال : « إن كل مركب مفترض إلى أجزاءه لتأخره وتعليله بها ، وكل جزء من المركب مغایر له ، وكل مفترض إلى الغير ممكن ، فلو كان الواجب تعالى مركباً كان ممكناً وهذا خلف ، ووجوب الوجود يقتضي نفي التركيب⁽⁷⁹⁾ ، كما أن التركيب يوجب الحاجة ، وال الحاجة باي معنى كانت تنافي الوجوب .

وإذا كان الله ليس بجسم ، فهو لا يوصف بأعراض المادة ، فلا يقدر بوعهم أو يشار إليه بعد أو ماهية أو جارحة أو أداة أو زمان أو مكان أو غاية ، لأنه متزه عنها جيماً ، فهي مضروبة منه خلقه ، ومنسوبة اليهم دونه ، ولو كان يشبه شيء منها ، لكان مثلها ، ولكن محدثاً ، لأن حكم الشيء حكم مثله ولكنه تعالى قديم ، فليس مشابه لشيء منها ، والدليل على ذلك : « انه لا جهة لشيء من أفعاله (الخلق) الا محدثه ، ولا جهة محدثة الا وهي تدل على حدوث من هي له . فلو كان الله جل ثناوه يشبه شيئاً منها للدلالة على حدوثه من حيث دلت على حدوث من هي له ، إذ المتماثلان في العقول يقتضيان حكمًا واحدًا من حيث تماثلاً منها ، وقد قام الدليل على أن الله عز وجل قديم ومعال أن يكون قدماً من جهة وحادثاً من أخرى⁽⁸⁰⁾ .

(77) نفسه ، ج 9 ، ص 181.

(78) الشيعة بين الاشاعرة والمترتبة ، ص 145. عن المواقف للايجي ، ج 8 ، ص 20-21.

(79) شرح التجريد ، ص 179.

(80) توحيد الصدق ، ص 80-81.

ولقد أجمعـتـ المـعـتـلـةـ عـلـىـ دـعـمـ مـشـابـهـ اللهـ خـلـقـهـ كـمـ أـجـعـتـ «ـ عـلـىـ إـنـكـارـ القـوـلـ بـالـمـاهـيـهـ ،ـ وـاـنـ اللهـ مـاهـيـهـ لـاـ يـعـلـمـهـ الـبـادـ .ـ وـقـالـواـ :ـ اـعـتـقـادـ ذـلـكـ فـيـ اللهـ سـبـانـهـ ،ـ خـطـأـ باـطـلـ «ـ(١)ـ كـمـ يـقـولـ الأـشـعـرـيـ فـيـ مـقـالـاتـهـ .ـ

ولـنـ يـقـدـحـ بـقـولـ المـعـتـلـةـ بـعـدـ مـشـابـهـ اللهـ خـلـقـهـ ماـ ذـكـرـهـ أـبـوـ هـاشـمـ وـاتـبـاعـهـ «ـ إـلـيـ أـنـهـ تـعـالـيـ يـخـالـفـ مـاـ عـدـاهـ بـصـفـةـ الـمـاهـيـهـ ،ـ وـاـنـ ذـاتـهـ مـسـاوـيـهـ لـغـيـرـهـ مـنـ الـذـوـاتـ «ـ(٢)ـ .ـ لـاـنـ هـذـهـ سـكـابـرـةـ لـلـضـرـورـةـ الـحـاكـمـةـ بـاـنـ الـأـشـيـاءـ الـمـسـاوـيـهـ يـلـزـمـهـاـ لـازـمـ وـاحـدـ لـاـ يـجـوزـ اـخـتـلـافـهـ فـيـهـ .ـ فـلـوـ كـانـتـ ذـاتـهـ تـعـالـيـ مـسـاوـيـهـ لـغـيـرـهـ مـنـ الـذـوـاتـ لـسـاـواـهـاـ فـيـ الـلـوـازـمـ ،ـ فـيـكـونـ الـقـدـمـ وـالـحـدـوـتـ ،ـ اوـ التـجـرـدـ اوـ الـقـارـنـةـ إـلـيـ غـيـرـ ذـلـكـ مـنـ الـلـوـازـمـ ،ـ مـشـرـكـاـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ اللهـ ،ـ تـعـالـيـ عـنـ ذـلـكـ عـلـوـاـ كـبـيرـاـ .ـ

لـمـ يـلـدـ وـلـمـ يـوـلدـ :ـ وـاـنـهـ سـبـانـهـ لـمـ يـلـدـ وـلـمـ يـوـلدـ .ـ وـلـوـ صـحـ أـنـ يـكـونـ وـالـدـ ،ـ أـيـ لـوـ انـحـدـرـ ،ـ مـنـ صـلـبـهـ حـيـ آخـرـ مـنـ نـوـعـهـ ،ـ لـصـحـ أـنـ يـكـونـ مـوـلـودـاـ مـنـ وـالـدـ آخـرـ قـبـلـهـ «ـ(٣)ـ .ـ وـلـوـ كـانـ مـوـلـودـاـ لـكـانـ مـحـدـودـاـ بـالـمـحـلـ الـتـولـيدـ مـنـ ،ـ وـكـلـ مـحـدـودـ مـرـكـبـ ،ـ وـالـمـرـكـبـ مـمـكـنـ ،ـ وـالـهـ وـاجـبـ وـلـيـسـ مـمـكـنـ ،ـ وـهـوـ سـبـانـهـ لـيـسـ بـمـحـدـودـ وـلـاـ مـوـلـودـ وـلـاـ بـذـيـ وـلـدـ ،ـ جـلـ عـنـ اـخـنـادـ الـأـبـنـاءـ ،ـ وـتـنـزـهـ عـنـ مـلـامـسـ النـسـاءـ لـطـهـارـتـهـ وـتـقـدـسـهـ عـنـ الـمـوـادـ ،ـ وـالـعـلـاقـتـ الـمـادـيـةـ مـنـ الـمـلـامـسـ وـالـمـاسـةـ وـغـيـرـ ذـلـكـ .ـ كـذـلـكـ لـاـ يـصـحـ كـوـنـهـ مـوـلـودـاـ ،ـ لـاـنـ كـلـ مـوـلـودـ مـتـأـخـرـ بـالـزـمـانـ عـنـ وـالـدـ ،ـ وـمـنـ كـانـ كـذـلـكـ فـهـوـ مـحـدـودـ وـالـبـارـيـ تـعـالـيـ قـدـيمـ وـالـحـدـوـتـ عـلـيـهـ مـحـالـ ،ـ جـاءـ فـيـ «ـ النـبـيـ »ـ «ـ لـمـ يـلـدـ فـيـكـونـ مـوـلـودـاـ ،ـ وـلـمـ يـوـلدـ فـيـصـيرـ مـحـدـودـاـ جـلـ عـنـ اـخـنـادـ الـأـبـنـاءـ ،ـ وـطـهـرـ عـنـ مـلـامـسـ النـسـاءـ «ـ(٤)ـ .ـ وـهـكـذـاـ فـقـدـ نـفـيـ (عـ)ـ أـنـ يـكـونـ اللهـ مـوـلـودـاـ فـيـكـونـ لـهـ شـرـيكـ فـيـ العـزـ وـالـلـوـهـيـهـ وـهـوـ أـبـوـ الذـيـ وـلـدـهـ .ـ إـذـ عـادـهـ أـنـ يـكـونـ وـالـدـ العـزـيزـ عـزـيـزاـ .ـ كـمـ نـفـيـ أـيـضاـ أـنـ يـكـونـ لـهـ تـعـالـيـ وـلـدـ فـيـكـونـ مـوـرـوثـاـ هـالـكـاـ ،ـ إـنـ عـادـهـ أـنـ الـأـنـسـانـ يـهـلـكـ فـيـرـثـهـ وـلـدـهـ .ـ فـهـذـاـ مـنـ لـوـاـقـ الـحـيـوانـيـةـ الـمـسـلـزـمـةـ لـلـجـسـمـيـةـ الـمـنـزـهـ سـبـانـهـ عـنـهـ .ـ وـلـقدـ أـجـعـتـ المـعـتـلـةـ عـلـىـ أـنـ اللهـ لـيـسـ بـذـيـ «ـ جـمـسـةـ مـلـامـسـ النـسـاءـ وـعـنـ اـخـنـادـ الصـاحـبـةـ وـالـأـبـنـاءـ «ـ(٥)ـ .ـ

- أـنـهـ وـاحـدـ ،ـ وـوـحدـتـهـ مـطـلـقـةـ غـيـرـ مـقـيـدـةـ بـحـدـ اوـ بـكـيفـيـهـ ،ـ وـهـيـ لـيـسـ

(١) مـقـالـاتـ الـإـسـلـامـيـنـ ،ـ جـ ١ـ ،ـ صـ 256ـ.

(٢) فـضـالـ أـمـيرـ الـمـؤـمـنـينـ وـأـمـامـهـ ،ـ جـ ١ـ ،ـ صـ 131ـ.

(٣) وـاـنـ لـمـ يـجـبـ ذـلـكـ بـالـعـقـلـ لـاـنـ آمـمـ وـالـدـ وـلـيـسـ مـوـلـودـ .ـ

(٤) أـنـظـرـ (جـ)ـ ،ـ جـ 13ـ ،ـ صـ 80ـ.

(٥) مـقـالـاتـ الـإـسـلـامـيـنـ ،ـ جـ ١ـ ،ـ صـ 216-217ـ.

وحدة عدديّة ، بمعنى أنها مبدأ للكثرة ، بل هي وحدة ذاتية ، ولا صفة زائدة على الذات ، والأحد لا يتأوّل عدد (٨٦) كما يقول الإمام (ع).

فالذات الالهية إذاً ، لا تدخل في جملة الأشياء المعدودة ، لأن العد من لواحق العدد ، وهذا من الأعراض التي تلحق الأجسام والله ليس بجسم فاستحال أن يكون معدوداً لأنه تعالى « لا يشمل بحد ولا يحسب بعد » (٨٧).

وإذا كان الله واحداً ، فهو لا يوصف بالقلة ، لأن الواحد أقل العدد ، إذ أن « كل شيء غير ذات الله إذا كان واحداً كان قليلاً ، أي أمكن أن يفرض له فرد آخر ، فهو لأن وجود معدود إذا أضيف إليه فرد آخر كثُر وخرج عن حده إلى حد آخر . أما ذات الله فمع أنه واحد لا يوصف بالقلة ، إذ وحدته عظمته وشدة وجوده ولا نهايته وعلم تصور وجود ثان يمكن له مثلاً ونداً وضداً » (٨٨) .

فالوحدة العددية لا تجوز على ذات الله ، لأنها وحدة لا كثرة فيها ولا تعدد ولا حد ولا نهاية ، وكل ما فرض أنه مثلها أو ثانية ، فهو أما عينها أو لا يكون ثانياً لها . وهذه الوحدة تصح على الموجودات المختلفة ، ذلك لأن الواحد ليس الاثنين .

ووحدانية الله تقضي بالاضافة الى ذلك كونه تعالى :

- لا يقبل التجزء ، لا في الخارج كأنقسام الإنسان الى بدن وروح ولا في عقل ، كانقسام الماهية الى أجزائها ، ولا في وهم كانقسام قطعة خشب إلى النصفين في التصور .
- لا ثاني له في الربوبية كونه إلهاً واحداً لا شريك له ولا شبه .

عن المقدام بن شريح بن هان ، عن أبيه قال : إن أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين (ع) فقال : يا أمير المؤمنين أتقول : أن الله واحد ؟ قال : يا أعرابياً أن القول في أن الله واحد على أربعة أقسام : فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل ، ووجهان يثبتان فيه . فاما اللذان لا يجوزان عليه ، فقول القائل : واحد يقصد به باب الإعداد . فهذا ما لا يجوز ، لأن ما لا ثاني له لا يدخل في باب الإعداد ، أما ترى أنه كفر من قال : ثالث ثلاثة وقول القائل ، هو واحد من الناس ويريد به النوع من الجنس . فهذا ما لا يجوز عليه لأنه تشبه ، وجل ربنا عن ذلك وتعالى ، واما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل : أنه عز وجل أحدى المعنى ، يعني به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم ، كذلك ربنا عز وجل (٨٩) .

(٨٦) انظر (ج) ، ج ٩ ، ص 147.

(٨٧) نفسه ، ج ١٣ ، ص 73.

(٨٨) في رحاب نهج البلاغة ، ص 59.

(٨٩) توحيد الصدوق ، ص 83-84 ومعاني الاخبار ، ص 5-6.

وهكذا فوحدانية الله تعالى تقضي ببني الوحدة المعددية والتوعية عنه وإثبات كونه تعالى متفرد بوحدته ولا يشبه شيء من مخلوقاته ولا ينقسم أو يتجزأ في الخارج ولا في الذهن ولا في الوهم ، قال الحلي : « إن أكثر المفلاه اتفقا على أنه تعالى واحد والدليل على ذلك العقل والنفل »^(٩٠) .

وقال المعتزلة ، مثل كل المسلمين - « بإله واحد ، ولكنهم فلسفوا الوحدانية فقالوا أن معنى وحدانيته أن ليست ذاته تعالى مركبة من اجتماع أمور كثيرة ، لأنه لو كان مركباً لافتقر تحققه إلى تحقق كل جزء من أجزاءه ، وكل جزء من أجزاءه غيره . فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره ، والله متزه عن الافتقار إلى الغير فحقيقةه تعالى أحديّة فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجود ، فليست له كثرة مقدارية كالتي للجسام ، ولا كثرة معنوية كما لأشخاصنا المركبة من ماهية وشخص ، إنما هو واحد تمام الأحادية ، وليس ذا أجزاء مقدارية ولا أجزاء معنوية »^(٩١) .

ولما ثبت أن الله واجب الوجود ، لا حد له ولا مثل ولا شبه ولا ضد ، فإن ذاته واحدة لا تبدل فيها ولا تغير ، وليس عملاً لتعاقب الأحوال التي تلحق المكبات في الزمان . « فماهه لا يغيره زمان »^(٩٢) . لأن الزمان مبدأ التغيرات واختلاف الأحوال ، وذاته سبحانه مبرأة عن تغير الأحوال الخارجية على الزمانيات كما يقول الإمام (ع) : « ما اختلف عليه دهر فيختلف منه الحال »^(٩٣) . لذلك فلا يجوز القول بكونه عالماً قبل كونه قادراً ، أو قادراً قبل أن يكون عالماً ، أو أولاً للغافل قبل كونه آخرأ له ، وإنما أصبحت ذاته قابلة للزيادة والنقصان ، والله تعالى « لم يتغافره زيادة ولا نقصان »^(٩٤) ، لأنه هذا من لواحق المكبات .

كذلك لا يقال كونه باطناً قبل كونه ظاهراً . فهو جلت عظمته الظاهر والباطن والأول والأخر - يستحقها استحقاقاً ذاتياً ضرورياً ، لا على وجه الترتيب والتعاقب . وما ذكره الإمام (ع) في ذلك « الحمد لله الذي لم يسبق له حال فيكون أولاً قبل أن يكون آخرأ ويكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً »^(٩٥) .

وهكذا فالله عزوجل حال واحدة ، وذاته ليست عملاً لتعاقب الأحوال ، ولا لتغير الأعراض ، وذاته من هذا المتعلق ، جلية واضحة بينه للعقل . فلا يجوز عليه القلبية

(٩٠) شرح التجريد ، ص 178.

(٩١) ضم الاسم ، ج 3 ، ص 28.

(٩٢) انظر (ج) ج 10 ، ص 58.

(٩٣) نفسه ، ج 6 ، ص 398.

(٩٤) نفسه ، ج 10 ، ص 81.

(٩٥) نفسه ، ج 5 ، ص 153.

والبعدية الزمانية ، لأنها من لواحق المكانت ، تعالى الله عن أن يتصف بها كما لا يجوز عليه الأفول والغيبة بعد الظهور ، ولا يتبدل في الأحوال ولا تبليه الليلي والأيام أو يغيره الضياء أو الظلام كما يقول (ع) : « الذي لا يتحول ولا يزول ولا يجوز عليه الأفول ... ولا يتغير بحال ولا يتبدل في الأحوال ولا تبليه الليلي والأيام ولا يغيره الضياء والظلام »⁽⁹⁶⁾ .

وينفي الخل خلول الحوادث في ذاته تعالى فيقول : « إن حلول الحوادث فيه تعالى يبدل على تغييره وانفعاله في ذاته ، وذلك ينافي الوجوب »⁽⁹⁷⁾ .

فالوحدة ، هي ما يتميز بها واجب الوجود ، وهي حقيقته ، إذ لا يشاركه فيها شيء من الأشياء لأنه « لا مجانس له ، إذ لا جنس له ، ولا ماثل له ، إذ لا نوع له ، ولا مشابه له ، إذ لا كيف له ، ولا مساوله ، إذ لا يوصف بكم ولا مطابق له ، إذ لا يوصف بوضع ، ولا محاذى له ، إذ لا يوصف بأيin ، ولا مناسب له وان وصف بالصفات الاضافية ، وذلك لأن جميع صفاته الاضافية ترجع إلى إضافة واحدة وهي القيوية فإذا مؤثر ولا موجد سواه فلا مشارك له في صفة القومية »⁽⁹⁸⁾ .

ولقد أثبت المترزلة « أن ذات الله وصفاته لا يتحققها تغير لأن التغير صفة المحدثات والله منها عن ذلك »⁽⁹⁹⁾ .

- هو الأول والآخر : وبما أن الله واجب الوجوب لذاته ، فإنه يتفرع من هذا المبدأ الاعتبارات السلبية والثانوية التالية :

إنه ليس لأوليته ابتداء ولا لازلته انقضاء . فهو بهذا الاعتبار لا أول له يبدأ منه ، ولا آخر ينتهي عنده ، لأنه تعالى أول لذاته ، ويأب لذاته فلا يحتاج في بقائه وأوليته إلى غيره لأن الاحتياج إلى الغير يوجب الامكان ، والممكن غير الواجب « ليس لأوليته ابتداء ولا لازلته انقضاء ، هو الأول ولم يزد ، والباقي بلا أجل »⁽¹⁰⁰⁾ .

ولما كان وجوده تعالى ، وجوداً أزلياً لا زمانياً ، فهو من هذه الناحية لا تصدق عليه البعدية والقبلية الزمانية لأنها اعتباران إضافيان تحدّثهما العقول لذاته المقدسة قياساً على الموجودات . فهو الأول المطلق الذي لا شيء قبله والآخر المطلق الذي لا شيء بعده . وهو من هذه الناحية الأول بالعلمية والذات والشرف ومعرفته هي آخر درجة تصل إليها أنظار

(96) نفسه ، ج 13 ، ص 80.

(97) شرح التجريد ، ص 181.

(98) الأسفار للشيرازي ، ج 6 ، ص 107.

(99) نفس الإسلام ، ج 3 ، ص 31.

(100) انظر (ح) ج 9 ، ص 252. ج 6 ، ص 345. ج 7 ، ص 61.

العارفين . ولا كان سبحانه مبدأ كل شيء ، وغاية ينتهي إليها كل شيء ، فصح أن لا تنطبق عليه البداية أو النهاية كما يقول (ع) : « الحمد لله الأول قبل كل أول . والآخر بعد كل آخر . بأوليته وجوب أن لا أول له ، وبآخريته وجوب أن لا آخر له »⁽¹⁰¹⁾ .

لذلك فمن جعله مبدأ لكتلة معدودة أو كونه ذا أجزاء معدودة وأوجب عليه الحد بمعنى العدم والنهاية ، والغاية ، فقد أبطل أزله ، لأن كل ذات تستوجب هذه المكانت وهي معددة والمحدث لا يكون أزلياً .

- الظاهر والباطن : إن مقوله الظاهر والباطن تبدو عند الإمام علي (ع) بمفاهيم متعددة سبق بحثها في هذا الكتاب . وهذا البحث - كسائر البحوث - مقتبس من القرآن الكريم ، ويندور حول فكرة التوحيد وكونه تعالى ظاهر في ذاته ، باطن عن حواس الإنسان ، وباطنيه عن حواس الإنسان من محدودية الحواس لا من ذاته تعالى ، لأن حواسنا المحدودة زماناً ومكاناً ، إنما تدرك بمحضتها محدوديتها ، الموجودات المحدودة والمقيبة والتي لها أمثال وأصداد ، أما ذات الله ، الذي هو الوجود الصرف ولا يمده زمان ولا مكان فهو باطن لحواسنا وظاهر في ذاته ، وكمال ظهوره هو سبب خفائه عنا فسبب ظهوره وخفائه شيء واحد هو وجوده الكامل هذا الوجود الكامل لا حيز له ، ولا أول له في الزمان يبدأ منه ولا آخر له ينتهي عنده ، وإن لا يخلو منه مكان ولا زمان . وهو مع كل شيء وليس معه شيء ، وإن قدرته لا تنتهي وكذلك علمه ، ولا يمكن إدراك ذلك برؤية حسية أو مشاهدة عينية أو تصور وهي ، ومع ذلك فلا مانع للعقل من أن تقترب من حقيقته بتأثره الدالة عليه ، وإن ذاته لا يلحقها تغير ، فلا يكون ظاهراً قبل كونه باطناً ، وهو وجود مطلق لا نهاية له ولا يخلو الوجود من وجوده .

ذلك هي أبرز المعاني التي تضممتها مقوله الظاهر والباطن وهي مع توسيعها وتعدد معانيها ، لا توجب التكثير والتعدد في الذات الالهية الواحدة التي لا تتغير ولا تتبدل مطلقاً . ولقد أجمع المعتزلة على نفي الرؤية الحسية للذات الالهية كما سلبت عنها جميع أحوال المكانت فلا يصدق عليها أي نوع من الحدود والماهيات والكيفيات باعتبارها وحدة حقة مقدسة لا تكثير فيها ولا تبدل . كما كانت تعتقد وتدين بأن الله سبحانه هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن⁽¹⁰²⁾ .

- السكون والحركة : سبق قولنا في نفي الإمام (ع) للحركة والسكون عن ذات الله تعالى واعتبرهما من صفات الأجسام المتحركة أو الساكنة . ويشير إلى بيان امتناعهما عنه من عدة وجوه انتلاقاً من أن الخالق لا يتصف بخلقه بحكم البدائية والضرورة ولو صحي عليه ذلك وكانت ذاته :

(101) انظر (ج) ج 7 ، ص 56.

(102) الانصار ، ص 13.

- إما متغيرة ، والتغير من لوازم المحدث ، ولو صبح عليه تعالى الحركة والسكون لكان علماً للحوادث المتغيرة فكان متغيراً عدناً والمحدث مصنوع وليس صانعاً والله هو الصانع المطلق .

- أو مركبة ، والمركب يفتقر إلى أجزاءه والله غني بالذات عن كل شيء وكل شيء مفتقر إليه .

- أو ناقصة ملتمسة للكمال ، لأن السكون نقص ، إذ هو موت وعدم ، أما الحركة فهي التماس للكمال ، لكن الله تعالى كمال بالذات ولا يجوز عليه النقص .

- أو متحيزه وحاله في التحيز ، وهذا شأن الأجسام والله ليس بجسم فاستحال أن تؤثر فيه ما أثر في الأجسام ، والله أعلم وأرفع من أن يؤثر فيه شيء .

وهكذا فقد نفي (ع) أن تكون الذات الالهية متحركة أو ساكنة كما أن إرادته لا تقتضي ذلك كما زعم كثير من المجمعة بقولهم أن الباري «إذ أراد كون شيء تحرك فكان الشيء لأن معرف أراد تحرك»⁽¹⁰³⁾ لأن الله مريد بذاته لا بحركة كما يقول (ع) : «... ولا تغري عليه الحركة والسكون وكيف يغري عليه ما هو أجراه ويعدوه فيه ما هو أبداً ، وبعده فيه ما هو أحدثه ، إذا لتفاوت ذاته ولتجزأ كنهه ، ولا متسع من الأزل معناه ولكان له وراء إذا وجد له أمام ، ولا متسع التمام إذ لزمه التقصان ، وإذا لقامت آية المصنوع فيه ولتحول دليلاً بعد أن كان مدلولاً عليه ، وخرج بسلطان الامتناع من أن يؤثر فيه ما يؤثر في غيره»⁽¹⁰⁴⁾ . فالسكون نقص لأنه موت وعدم . أما الحركة فهي التماس للكمال . لكن الله سبحانه كمال بالذات ، والنقص الناجم عن السكون والاستكمال بالغير الناجم عن الحركة هي من مستلزمات الممكن لا الواجب .

ونفي المترلة الحركة والسكون عن الله تعالى فقالوا «لا يتحرك ولا يسكن»⁽¹⁰⁵⁾ وإن «إرادة الله ليست بحركة»⁽¹⁰⁶⁾ وتأولوا آيات المجيء ، فقالوا في الآية «وجاء ربكم» و«هل ينظرون إلا أن يأتיהם الله في ظل من الغمام» إن تقديرهما وجاء أمر ربكم ، لأن الله لو كان يجيء «حقيقة لكان متحركاً متجسماً»⁽¹⁰⁷⁾ .

- الزمان والمكان : إن تقدم ذات الله على الزمان وعلى كل موجود وكل عدم وكل أول ، من أدق الأفكار في الحكمة الالهية . وليس معنى أزلية الله أنه كان موجوداً دائياً ، بل

(103) مقالات المسلمين ، ج ١ ، ص 262.

(104) انظر (ح) ، ج 13 ، ص 76.

(105) مقالات المسلمين ، ج ١ ، ص 216.

(106) نفسه ، ج ١ ، ص 111.

(107) المترلة ، ص 85 ، عن الصواعق المرسلة ، ج 2 ، ص 106.

هي أسمى من ذلك ، إذ أن فرض كونه ذاتاً يستلزم فرض الزمان معه أيضاً ، وهو - بالإضافة إلى وجوده في كل زمان ، متقدماً على الزمان وهذا هو معنى الأزلية . ومن هنا يتبيّن أن تقدم ذات الحق ليس تقدماً زمانياً بل هو نوع آخر من التقدّم . إذ لا تجوز عليه صحبة الأوقات ، ولا كونها معه أو قبله ، وإلا كان مفتقرًا في وجوده إليها ، لكونها سابقة له في الوجود فلا يستغني عنها ، لكنه سابق عليها ، فوجب استغفاره عنها . يقول الإمام علي (ع) : « الذي لم ينزل ولا يزال وحده أزيداً أزيداً قبل بده الدهور وصرف الأمور »⁽¹⁰⁸⁾ .

وإذا كان الله قد ترَى عن الزمان ، فهو أيضاً مترَى عن المكان ، فلا تحمد العقول في الامكنته لبراءته عن التحيز . فهو لا يجويه مكان ، ولا يتصور في شيء معين ، أو حالاً في شيء ، أو ضمن شيء ، أو على شيء ، لأنه يصبح إما جسماً مستتراً في مكان ، أو محوملاً على شيء ، أو عرضاً سارياً في محل ، والله ليس بجسم ولا عرض ، ولا ضمن شيء . كذلك لا يتصور أنه تعالى على شيء معين كالعرش أو الكرسي مثلـ ، لأن ذلك يؤدي إلى خلو بقية الأماكن عنه ، ولكنه سبحانه لا يخلو منه مكان ، قال الإمام (ع) : « إن الله ألين الainين ، فلا ألين له ، وجل عن أن يجعله مكان ، وهو في كل مكان بغیر حماسته ولا بمحاربة ، وبحيط على ما بها »⁽¹⁰⁹⁾ . وبما أن الله لا في مكان ، لذلك فلا يجوز عليه الانتقال فهذا شأن الأجسام التحيزة : « ولا كان في مكان فيجوز عليه الانتقال »⁽¹¹⁰⁾ . كما يقول (ع) . لذلك فهو في كل مكان ومع جميع مخلوقاته من الأنس والجان « وانه بكل مكان وفي كل حين وأوان ، ومع كل إنس وجان »⁽¹¹¹⁾ كما يقول (ع) أيضاً ولقوله تعالى : « **وَمَرْءَةٌ تُكْتَمِّ** » (الحديد / 4) . « وهكذا فالله تعالى لا يوصف بمكان ولم يكن في مكان ، ولا أحاط به مكان بل كان لم ينزل بلا حد ولا كيف ، وهو ليس في شيء ولا على شيء ، ولكنه في كل مكان من غير حاسة ولا تحيز . وباعتبار الإمام علي (ع) عن هذه القضية بكلمات عميقة وواضحة ، فيقول : « اللهم اني أعوذ بك من وعنة السفر وكآبة المتقلب وسوء النظر في الأهل والمال والولد . اللهم انت الصاحب في السفر وانت الخليفة في الأهل ، ولا يجمعهما غيرك لأن المستخلف لا يكون مستصحيباً ، والمستحب لا يكون مستخلفاً »⁽¹¹²⁾ .

ومعنى كلامه (ع) أنه يستحيل على الشيء الواحد أن يكون في مكانيين مختلفين في وقت واحد . فهذا من شأن الأجسام ، باعتبار أن الجسم الواحد لا يمكن أن يكون في جهتين في وقت واحد . أما ما ليس بجسم ، وهذا ينطبق على الله سبحانه المترَى عن الجسمية فإنه في كل

(108) توحيد الصدوق ، ص 43-44.

(109) الطبرسي : الاحتجاج ، دار النعمان ، النجف سنة 1386 هـ ، 1966 م ، ج 1 ، ص 312.

(110) انظر (ح) ، ج 6 ، ص 398.

(111) نفسه ، ج 10 ، ص 170.

(112) نفسه ، ج 3 ، ص 165.

مكان ، فهو المستخلف مع الأهل والمستصحب في السفر في وقت واحد ولا يجمعهما غيره . تقدس ذكره على أنه ينفي أن لا يفهم من كونه في كل مكان ، إن ذاته مكانية ، وإنما المراد أن علمه وعنايته وقضائه وقدره وتلبيته شاملة لجميع علائقاته في كل زمان ومكان . وقد أنكر الحلي التحييز عن الله فقال : « وهذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاة وخالف فيه المجمعة والدليل على ذلك أنه تعالى لو كان متخيزاً لم ينفك عن الأكونان الخادثة ، وما لا ينفك عن المحوادث فهو حادث »⁽¹¹³⁾ .

ونفي المترزلة أن يكون الله في مكان أو على مكان بمعنى التحييز والمحاسنة وأولوا آيات المعية مثل : « هو معكم أينما كنتم » و« ان الله مع الذين انتقاوا » و« إنني معكميأ اسمع وأرى » و« ما يكون من نجوى ثلاثة ، إلا هو رايبهم » ، « فقلوا أن المعية بمجاز يمتنع حلها على الحقيقة ، لأن حقيقة المعية المجاورة والمخالطة وهي منفية قطعاً عن الله تعالى . أما تقديرها فهو العلم والنصر والتأييد »⁽¹¹⁴⁾ .. وبعلق زهدي جار الله على ذلك بقوله « ولا ريب أن هذا التأويل معقول ولكنه لا يلزم المترزلة ، لأن هذه الآيات تعني أن الله في كل مكان ، وأكثر المترزلة يرون أنه تعالى في كل مكان »⁽¹¹⁵⁾ .

- الحلول : إن الله سبحانه مترزل عن أن يجل في شيء . ومعنى الحلول هو وجوب شيء في شيء أو على شيء . والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود لأنه يستلزم الحدود والتحيز ، والله لا حد له ولا حيز . قال نصير الدين الطوسي : « والحق أن حلول الشيء في الشيء لا يتصور إلا إذا كان الحال بحيث لا يتعين إلا بتوسط المحل . وإذا لا يمكن أن يتعين وجوب الوجود بغيره ، فاذن يستحيل حلوله في غيره »⁽¹¹⁶⁾ .

والله لم يحلل في الأشياء ، ولم يتأعنها أيضاً ، حلولاً ونائماً مكانياً « لم يحلل في الأشياء فيقال : هو فيها كائن ، ولم يتأعنها فيقال : هو منها باطن »⁽¹¹⁷⁾ . فلا يجوز إطلاق القول بأنه ليس بباطن عن الأشياء ، كيف وال مجرد بالضرورة باطن عن ذي الوضع ، ولكنها ببنوته بالذات الاليمية لا بالجهة . يقول ابن أبي الحديد : « والملعون كلهم متفقون على أنه تعالى يستحيل أن يجل في شيء إلا من اعتزى إلى الإسلام من الحلولية كالذين قالوا بحلوله في علي وأولاده وكالذين قالوا بحلوله في أشخاص يعتقدون فيها إظهاره كالحلالجة وغيرهم . الدليل على استحالة حلوله سبحانه - إنه لو صع أن يجل فيها لم يعقل منفرداً بنفسه أبداً ، كما أن السداد

(113) شرح التجريد ، ص 180.

(114) المترزلة ، ص 85 ، عن الصواتق المرسلة ، ج 2 ، ص 62 . ، مقالات المسلمين ج 1 ، ص 217.

(115) المترزلة ، ص 85 ، عن الصواتق المرسلة ، ج 2 ، ص 262 ، مقالات المسلمين ، ج 1 ، ص 217.

(116) انظر (ب) ج 2 ، ص 176.

(117) انظر (ح) ج 5 ، ص 153-164 ، ج 9 ، ص 252 ، ج 10 ، ص 64 ، ج 13 ، ص 82 .

لا يعقل كونه غير حال في الجسم لأنه لو يعقل غير حال في الجسم لم يكن سواداً ، ولا يجوز أن يكون الله تعالى حالاً أبداً ، ولا أن يلقي الجسم . إذ ذاك يستلزم قدم الأشياء وقد ثبت أنها حادثة ⁽¹¹⁸⁾ .

ويقول الحلي : « وهذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاة ، وخالف فيه بعض النصارى القائلين بأنه تعالى حال في المسيح ، وبعض الصوفية القائلين بأنه تعالى حال في بدن العارفين ، إن المعمول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعة بشرط انتفاع قيامه بذلك ، وهذا المفهوم مختلف في حقه تعالى لاستلزم الحاجة المستلزمة للأماكن »⁽¹¹⁹⁾ . كما نفي الاتحاد عنه تعالى بقوله : « إن وجوب الوجود ينافي الاتحاد ، لأن وجوب الوجود يستلزم الوحيدة فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير مكاناً ، فيكون الحكم الصادق على الممكن صادق على الممتد به ، فيكون الواجب مكاناً ، وأيضاً فلو اتحد بغيره ، لكان بعد الاتحاد إما أن يكوننا موجودين كما كانا فلا اتحاد وإن عدماً أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً ويلزم عدم الواجب فيكون مكاناً وهذا خلف »⁽¹²⁰⁾ .

وخلالمة القول : فإن الإمام علي ^(ع) ينفي الحلول عن الذات الإلهية المقدسة كما يحيل عليها معانى الزمان والمكان والجهات ، ويعتبر أن ذات الحق وجود مطلق لا أول له ولا غاية ، ولا يصدق عليه أي نوع من المحدود والماهيات والكيفيات ومع ذلك فهو أقرب إليها من أي قريب وأدنى من كل داني ، وهو أدنى إلى العبد من نفسه ، بل « هو أقرب إليها من جبل الوريد »⁽¹²¹⁾ كما يقول ^(ع) أيضاً . وهذا يدحض جميع الآراء التي قالت بأن ذات الله حالة في الأشياء كما قال غلاة الشيعة (الجناحية) بأن « روح الله جل اسمه ، كانت في آدم ثم تناشت حتى صارت فيه »⁽¹²²⁾ .

وقد أجمع المعتزلة على نفي الجهة عن الله سبحانه ، لأنهم اعتقدوا أن إثباتها يوجب إثبات المكان والجسمانية ⁽¹²³⁾ . كما أجمعوا على أن الله تعالى « » لا يحيط به مكان ، ولا يجري علىه الزمان ، ولا تغوص عليه المعاشرة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ⁽¹²⁴⁾ كما يذكر الأشعري و أنه أقرب إليها من جبل الوريد ، ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ⁽¹²⁵⁾ .

⁽¹¹⁸⁾ نفسه ، ج 5 ، ص 153-164.

⁽¹¹⁹⁾ شرح التجريد ، ص 180 . انظر أيضاً (ب) ، ج 2 ، ص 176 .

⁽¹²⁰⁾ المرجع نفسه .

⁽¹²¹⁾ توحيد الصدوق ، ص 79 .

⁽¹²²⁾ مقالات المسلمين ، ج 1 ، ص 67 .

⁽¹²³⁾ المعتزلة ، ص 83 . عن الصواعق المرسلة ، ج 1 ، ص 77-78 .

⁽¹²⁴⁾ مقالات المسلمين ، ج 1 ، ص 216 .

⁽¹²⁵⁾ الانتصار ، ص 13-14 .

- تعدد الصفات : قسم المتكلمون صفات الله الى سلبية وثبوتية . فالسلبية منها هي تلك التي لا تليق بذاته تعالى فتنفيها عن كونه جسماً او جوهرأ او عرضاً او غير ذلك . اما الشبوتية ، فهي تلك التي تليق بذاته كالعلم والقدرة والسمع والبصر والارادة والحياة لأنها ثابتة لذاته تعالى .

والصفات على وجهين : منها ما يوصف بها تعالى لذاته ، وهي صفات الذات ، ومنها ما يوصف بها لفعله ، وهي صفات الانفعال ، والفرق بينها هو أن الاولى مستحبة لها استحقاقاً لازماً ، وغير مقدورة ، إذ لا مقابل وجودي لها ولا ضد ، لأن الصد عجز . فلا نرى في الوجود ما لا يعلم لأن سبحانه لم يعذب عنه خفيات غيب الموى ، ولا غواص مكتون الدجى ، ولا ما في السموات العلى والأرضين السفل ⁽¹²⁶⁾ كما يقول الإمام علي (ع) . ولا نرى ما لا يقدر عليه لأنه تعالى القادر على كل شيء ، وكل شيء خاضع له ، ولا نستطيع أن نصفه بقدرة وعجز ، وعلم وجهل وصفه وحكمة لأن اتصافه سبحانه بصفتين متقابلتين محال ، فلا يقال يقدر أن لا يعلم ولا يقدر أن لا يعلم لأن العلم صفة ذاتية ، لا شائبة فيها من الفعل .

اما الثانية فلها مقابل وجودي ويجوز أن يوصف الباري بضدتها وبالقدرة على ضدها لأنها مقدورة والقدرة لا تنسب إلا إلى الفعل ، نفياً أو إثباتاً ، فيقال يقدر أن يفعل أو لا يقدر أن لا يفعل ، وهي تمحب بوجود الفعل ولا تمحب وجوده ، إذ قبل صدور الفعل لا يصح رصفه سبحانه بتلك الصفة . فقبل خلق الخلق لا يوصف بأنه خالق وقبل إمامته الخلق لا يقال عنه ميت . إلى غير ذلك من الصفات التي لا يصح حلها على الذات إلا بعد وقوع الفعل منه سبحانه ⁽¹²⁷⁾ . لذلك يجوز القول : يحب من اطاعه ويضر من عصاه يرفع من اطاعه ، ويخفض من عصاه يتفع من أطاعه ويضر من عصاه . فالتفاد هنا ، لا يناسب إلى الذات ، بل إلى فعل الطاعة والمعصية . يقول الإمام علي (ع) : « الحمد لله الخافض الرافع - الضار النافع » ⁽¹²⁸⁾ .

وللمعتزلة آراء شبيهة بهذا الصدد حيث يقول الأشعري : « والمعتزلة تفرق بين صفات الذات وصفات الانفعال بأن صفات الذات لا يجوز أن يوصف الباري بأصدادها ولا بالقدرة على أصدادها ... وصفات الانفعال يجوز أن يوصف الباري سبحانه بأصدادها وبالقدرة على أصدادها ... » ⁽¹²⁹⁾ . وهنا نتساءل كيف يمكن

(126) توحيد الصدوق ، ص 42.

(127) انظر الشيعة بين الاشارة والمعزلة ، ص 153 ، عن تصحيح اعتقادات الصدوق للشيخ المفيد ، ص 11.

(128) مستدرك تبع البلاغة ص 82.

(129) مقالات المسلمين ، ج 2 ، ص 524 ، عن تصحيحه د. ريتور ، طبعة الدولة ، استانبول ، سنة 1930 م.

تصور الذات مع تعدد الصفات؟ . إن التعدد الحاصل في الصفات لا يعني كونها وراء الذات زائدة عليها أو منفصلة عنها وإنما يعني تعدد في أنواع الكمال وأقسامه ، لا في ذات الكامل المطلق الذي هو المبدأ الأول لكل كمال ، وبتعمير ثان ، كما أن تعدد المخلوقات لا يتنافى مع وحدة الخالق ، كذلك تعدد الكلمات ، لا يتنافى مع وحدة مبدئها .

3 - القدرة الإلهية :

الله ، قادر على الاطلاق ، لا بقدرة زائدة عليه «عن محمد بن عرفة قال: قلت للرضا (ع) : خلق الله الأشياء بالقدرة أم بغير القدرة؟ فقال لا يجوز أن يكون خلق الأشياء بالقدرة لأنك إذا قلت : خلق الأشياء بالقدرة فكأنك قد جعلت القدرة شيئاً غيره ، وجعلتها آلة له بها خلق الأشياء ، وهذا شرك . وإذا قلت : خلق الأشياء بقدرة ، فإنما تصفه أنه جعلها باقتدار عليها وقدرة ولكن ليس هو بضعف ، ولا عاجز ولا تحتاج إلى غيره» . وعقب الصدوق على ذلك يقوله: «إذا قلنا ، إن الله لم ينزل قادراً ، فإنما نريد بذلك نفي العجز عنه ، ولا نريد إثبات شيء معه لأنه عز وجل لم ينزل واحداً لا شيء معه»⁽¹³⁰⁾ .

فهو القادر بذاته على كل مقدور ، وذاته الواحدة لا يتحققها تغيير ولا تتأثر بمعارض الأجسام كالتعب والضعف والملل والمشقة والعجز ، لأن الله سبحانه ليس بجسم ، ولا علا لتعاقب الأعراض عليه ، فهو يؤثر ولا يتاثر ، ويفعل ولا يتفضل ، ويغير ولا يتغير ، و«إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فـيكون»، (آل عمران / 47) وقضاؤه متقن وأمره مبرم كما يقول الإمام علي (ع) : «لم يؤزه خلق ما ابتدأ ، ولا تدبّر ما ذرأ ، ولا وقف به عجز عما خلق ولا ولّت عليه شبهة فيها قضى وقدر ، بل قضاه متقن ، وعلم حكم ، وأمر مبرم»⁽¹³¹⁾ .

فهو القادر المطلق على كل تقدير ، وغيره بقدر وعجز . بهذا الاعتبار كان من الصعب إدراك حقيقة قدرته ، لأنها فوق التصورات والأوهام . وما نعلم منها ، هو كونها عظيمة ، وهذه العظمة تتجلّ في آثاره التي حيرت المقول وشغلت الأذهان .

والله سبحانه خلق الخلق ، بذاته القدرة ، من العدم ، لا بشيء ، ولا من شيء ، كان معه في الأزل أو أحدهـه فيما بعد ، شأن الصانع من الخلق ، «ولأن كل صانع شيء ، فمن شيء صنع ، والله لا من شيء صنع ما خلق»⁽¹³²⁾ ، كما قال الإمام علي، وبذاته القدرة أيضاً يعدّ الأشياء بعد كونها كما يقول (ع) : «هو المفني لها بعد وجودها حتى يصير موجودها كمفقودها»⁽¹³³⁾ ، ذلك أن الله يجعل الشيء موجوداً بعد أن كان معذوماً وبجعل الشيء

. 130) توحيد الصدوق، ص 130، 131.

. 131) انظر (ح) ج 5 ، ص 153.

. 132) توحيد الصدوق ، ص 43.

. 133) انظر (ح) ، ج 13 ، ص 87.

معدوماً بعد أن كان موجوداً ، وقدرة الله هي التي تجعل الشيء موجوداً من العدم ، ومعدوماً من الوجود . وهذا يعني أن كل ما في الوجود إنما هو خاضع لمشيته ، ولو لم يشأ لم تكن ، ولا شيء من الفعل والترك عنده ضروري ، إنما هو أن شاء فعل وإن شاء لم يفعل كما ذكر الإمام (ع) : « ولو أراد الله أن يخلق آدم من نور ينطفئ الأ بصار ضياؤه ، وبغير العقول روازه ، وطيب يأخذ الأنفاس عرفه لفعل »⁽¹³⁴⁾ .

إلا أن القدرة بهذا المعنى ، لم يقل بها الفلاسفة الذين اعتبروا أن القدرة بهذا المعنى نقاصان لا يليق بذاته سبحانه ، وإنجاده للكون ، هومن لوازم ذاته فيمتع خلوه منه ، فالقدرة لازمة له كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية ، فكما يستحيل إنفكاكها عنه يستحيل إنفكاك القدرة عنه ، وفي جواب ذلك قال المتكلمون : « إنه لو لم تكن القدرة بمعنى أن شاء فعل وإن شاء ترك بحيث لم يكن الفعل والترك ضروريان يلزم أحد أمور أربعة : أما نفي الحادث أو عدم استناده إلى المؤثر ، أو التسلسل ، أو تخلف الآثار عن المؤثر .

بيان الملازمة ، إنه لو كان موجباً بذاته ، إما أن لا يوجد حادث أو يوجد فإن لم يوجد لزم نفي الحادث ، وهو تناقض للضرورة والوجود ، وإن وجد حادث ، فإما أن لا يستند الحادث الموجود إلى مؤثر موحد ، أو يستند فإن لم يستند إلى مؤثر ، لزم عدم استناد الحادث إلى مؤثر ، وإن استند الحادث الموجود إلى مؤثر ، فإما أن يكون المؤثر قد يأْدَى أو حادثاً ، فإن لم يكن قد يأْدَى ولا متى يأْدَى إلى القديم ، لا بد له من مؤثر ، وذلك المؤثر إذا لم يكن قد يأْدَى أو متى يأْدَى إلى القديم ، لا يلزم آخر فيلزم التسلسل ، وإن كان المؤثر متى يأْدَى إلى القديم لزم تناقض الآثار عن المؤثر ، لأننا قد فرضناه حادثاً متى يأْدَى إلى القديم الموجب بذاته ، ولا زم ذلك كون الآثار مقارناً للموجب ، ولو كان مقارناً خرج عن كونه حادثاً ولزم تعدد القديم ، وهو خلاف المفروض⁽¹³⁵⁾ .

وهنا نتساءل : كيف تتعلق القدرة الإلهية بالشيء الحادث ؟ وإذا كان عالم الله يتغير بتغير الأحداث ، فكيف يتغير علمه دون أن تتغير ذاته ؟

وجواب الإمام على ذلك قوله : « أحاط بالأشياء علماً قبل كونها ، فلم يزدد بكتونها علماً ، علمها بما قبل أن يكتونها كعلمه بعد تكتونها »⁽¹³⁶⁾ .

فالاختلاف إذاً في الأشياء ذاتها ، لا في علم الله ، ثم إن الماضي والحاضر والمستقبل أمور زمنية تتحقق في ذهننا لأننا محدودون بالزمان والمكان أما آفة فلا يتصرف بالزمان والمكان كما مر معنا ، وعلمه لا يتغير بتغير حالات المكان والزمان .

(134) المرجع نفسه ، ج 13 ، ص 131.

(135) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، ص 154-155 ، من المواقف للإيجي ، ج 8 ، ص 50.

(136) توحيد الصدق ، ص 43.

أما المعتزلة ، فمنهم من قال : « إن الله تعالى عالم بذاته ، بكل ما كان وما سيكون ، وكل المعلومات عنده بعلم واحد والاختلاف بين ما سيكُون وما كان ، يرجع إلى الاختلاف في الأشياء نفسها لا في علم الله »⁽¹³⁷⁾ والمبدأ العام عندهم هو أن الله قادر وذاته لا يتحققها تغيير .

٤ - كلام الله - القرآن الكريم :

إن مسألة كلام الله من المسائل التي تجاوزت حد الخلاف الفكري بين علماء الدين ، وأصبحت قضية كبيرة تبللت حروفاً الأفكار وهاج الناس ، ودخلت العامة في التزاح فزاده تعقيداً وغموضاً .

وهذه القضية متصلة إتصالاً وثيقاً بصفات الله ، لأن الكلام صفة من صفاته تعالى . وقد ورد في القرآن الكريم آيات يسند الله فيها الكلام لنفسه كقوله جل شأنه « وَكَلَمُ اللَّهِ مُؤْسِى تَكْلِيمًا » (النساء / ١٦٤) كما أنه من الثابت من الوجهة الدينية أن القرآن كلام الله .

« عن الحسين بن خالد ، قال : قلت للرضا علي بن موسى (ع) : يا ابن رسول الله أخبرني عن القرآن أخلاق أم مخلوق ؟ فقال : ليس بخلق ولا مخلوق ولكنه كلام الله عز وجل »⁽¹³⁸⁾ . وهذا نتساءل : ما معنى وصف الله تعالى بالمتكلم ؟ وما معنى أن القرآن كلام الله ؟

إذا كان الله تعالى قد أنسد الكلام إلى نفسه ، فلا ينبغي القول بأنه كلام على الحقيقة ، بما يعني ذلك من استعمال الأدوات والألات شأن كل متكلم من الخلق ، بل إن ما ورد في القرآن من أخبار وأوامر ونواهي ، إنما صدرت عنه ، وهو لا يحتاج في كونه مخرباً إلى هذه الأدوات الجسمية المترفة عنها كما في « النهج » ، الذي كلام موسى تكليماً ، وأراه من آياته عظيمياً ، بلا جوارح ولا أدوات ، ولا نطق ولا لحوات »⁽¹³⁹⁾ . وكونه غير محتاج إلى آلة النطق هذه ، لم يصدق في حقه التلفظ بالحروف لدلاليتها على استعمال هذه الأدوات ، فالله تعالى : « يقول ولا يلتفظ »⁽¹⁴⁰⁾ . كما يقول الإمام (ع) أيضاً .

وهكذا فقد ثبت أن الله متكلماً ، وكلامه متزه عن أحوال مخلوقاته ، فلا يكون بلسان ولا أدوات ولا حروف وإنما هو فعل منه مثله وصورة للمتكلفين بالكتابية فالباري تعالى مثله لجبرائيل (ع) بالكتابة في اللوح المحفوظ حتى بلغه محمد ﷺ بالوحي ، فبشر به قومه ودعاهم

. (137) ضحى الاسلام ، ج ٣ ، ص 32.

. (138) توحيد الصدق ، ص 223.

. (139) انظر (ح) ج 10 ، ص 88.

. (140) نفسه ، ج 13 ، ص 82.

إليه وجعله حجة الله عليهم ، ولم يكن في مقدوره أن يفعل ذلك لو لم يتزل القرآن بلغة القوم الذي أنزل لهم ، فكان ذلك لطفاً من الله بعباده ، فكلامه سبحانه ، فعل منه إنشاء ، ومثله لم يكن من قبل ذلك كائناً ، ولو كان كذلك لكان قدِّيماً ، وكان إلهاً ثانيةً ، وقد ثبت أن القدم أخص صفات الله تعالى ، ولو كان من يشاركه فيه ، لكان مشاركاً للباري في أحسن صفاته وكان يجب عليه ما يجب على الله تعالى من الصفات ، وكان الله شريكًا في الالوهية وهذا عمال ، ذلك أن الله وحده لا شريك له . يقول الإمام علي (ع) : «إنما كلامه سبحانه فعل منه ، إنشاء ومثله ، لم يكن من قبل ذلك كائناً ، ولو كان قدِّيماً لكان إلهاً ثانيةً» (٤١) . وإثبات كونه قدِّيماً في غاية السفة والنقص في حقه تعالى لعدم وجود من يكلّهم في الأزل .

وخلالمة القول ، إن الله سبحانه وتعالى متكلم ، بمعنى أنه أوجد حروفاً وأصواتاً مسموعة قائمة بالأجسام الجمادية كما كلام الله موسى من الشجرة فأوجد فيها الحروف والأصوات . وهذا الكلام هو حدث ، ولو كان قدِّيماً لكان إلهاً ثانيةً . وخالف الأشاعرة العقل وأبتووا كلاماً آخر نفسانياً مغایراً لهذه الحروف والأصوات وقالوا بأنه كلام الله على الحقيقة ، وهو قدِّيم قائم بذلك» (٤٢) .

ولقد أثيرت حول القرآن أيضاً قضية أخرى تتعلق بكونه مخلوق أو غير مخلوق . وما آثر عن الإمام علي والائمة عليهم السلام من كلام في هذا الصدد يثبت بأن القرآن هو كلام الله فقط ، دون القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق . عن سليمان بن جعفر الجعفري قال : قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر (ع) : يا ابن رسول الله ما تقول في القرآن ، فقد اختلف فيه من قبلنا؟ فقال قوم : إنه مخلوق ، وقال قوم : إنه غير مخلوق . فقال (ع) : أما إني لا أقول في ذلك ما يقولون ، ولكنني أقول : إنه كلام الله» (٤٣) .

وه عن الأصبهي بن نباتة قال : لما وقف أمير المؤمنين علي بن أبي طالب على الخوارج ووعظهم وذكرهم وحزنهم القتال قال لهم : ما تنتصرون مني؟ إلا إني أول من آمن بالله ورسوله فقالوا : أنت كذلك ، ولكنك حكمت في دين الله أباً موسى الأشعري . فقال (ع) : والله ما حكمت مخلوقاً ، وإنما حكمت القرآن» (٤٤) .

وقد اعتبر أحدthem أن الجدال في القرآن والقول بأنه مخلوق أو غير مخلوق ، هو بدعة اشترك فيها السائل والمجيب . فقد كتب علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا إلى بعض شيعته ببغداد : «... نحن نرى أن الجدال في القرآن بدعة اشترك فيها السائل والمجيب ،

(٤١) انظر (ج) ، ج ١٣ ، ص ٨٢.

(٤٢) فضائل أمير المؤمنين وآياته ، ج ١ ، ص ١٤٥.

(٤٣) توحيد الصدق ، ص ٢٢٤.

(٤٤) توحيد الصدق ، ص ٢٢٥.

فيتعاطى السائل ما ليس له ويتكلف المجب ما ليس عليه ، وليس الحال إلا الله عز وجل ، وما سوا خلوق والقرآن كلام الله لا نجعل له اسماً من عندك ، فتكون من الضالين ⁽¹⁴⁵⁾ .

وهكذا فالقرآن كلام الله ووحى الله وكتاب الله ، ولم يحيه فيه انه خلوق ، لأن المخلوق في اللغة قد يكون مكتوباً ، ويقال : كلام خلوق أي مكتوب ومن زعم بأن القرآن مخلوق بهذا المعنى فقد كفر ، ومن زعم بأنه غير خلوق بمعنى أنه غير عذر وغير منزل ، فقد أخطأ وقال بغير الحق والصواب . وقد أجمع أهل الإسلام على أن القرآن كلام الله عز وجل على الحقيقة دون المجاز من غير جدل أو نقاش لأن التشدد في هذه المسألة ليس من الدين . لذلك فقد توافقوا عن القول بأن القرآن مخلوق أو غير خلوق وأثبتوا بأنه كلام الله المحدث .

لقد كانت هذه القضية من أبرز القضايا في تاريخ المعتزلة والفكر الإسلامي ، تتعلقها بالمبادئ الدينية والأساسية ولتأثيرها على الأوضاع الاجتماعية والسياسية . ولم تخالف المعتزلة كما اختللت حول هذه المسألة فقد تبانت وجهات نظرها فيما يتعلق بمسألة كلام الله ، هل هو جسم أم عرض ؟ وهل يبقى أم لا يبقى ؟ وهل هو حروف أم لا ؟ وهل هو موجود مع كتابه أم لا ؟ وهل القرآن معجز أم لا ؟ وهل الله متكلم أم غير متكلم ، وغير ذلك من الاختلافات التي وصلت حد السيف والمجدل العقيم . ومع اختلافهم هذا فقد أجمعوا على أن كلامه عذر خلوق في محل ، وهو حرف وصوت ، كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه ⁽¹⁴⁶⁾ .

والنتيجة التي توصلوا إليها هي ، أن القرآن والكتب المترلة يستحيل أن تكون قدية بل أنها خلوق ، خلقها الله في غيره بوسيلة من ثلاثة وسائل ، إما عن طريق الوحي والقذف في العتب ، وأما عن طريق بعض الأجرام السماوية كما جرى لموسى ، وأما بواسطة آنباء يكلمون عن الله . فالقرآن إذن من خلق الله ، وقد ظهر في الزمان كسائر المخلوقات ، ولم يكن منذ الأزل لأنه خلوق .

بهذا تكون قد أعطينا فكرة عن مبدأ التوحيد كما هو عند الإمام علي ^(ع) وعند المعتزلة ، وكان المهدى من وراء ذلك هو تقبية هذه الفكرة من كل المعتقدات والتصورات الشعبية الراخدة بالأساطير والأوهام والانتهاء إلى فكرة إله واحد متفرد بذاته ، لا شبه له من المخلوقين . ولقد جاءت أفكار المعتزلة منسجمة مع ما تحدث به الإمام ^(ع) في هذا المجال بدليل الانفاق شبه النام بينهما على تزييه تعالى وتوحيدته ، ونفي الصفات عنه ، كما يظهر بوضوح في مختلف مواقفه هذا الكتاب . وهذا يؤكد بأن الإمام علي ^(ع) كان من أوائل

. 224) نفسه ، ص (145)

. 45) الملل والنحل ، ج 1 ، ص (146)

الذين دافعوا عن مبدأ العدل والتوحيد بعد النبي ﷺ فكانت نصرته له ثارة ببيده وسيفه ، وثارة بلسانه ونطبه ، وثارة بقلبه وتفكيره فحق له أن يكون سيد أهل العدل والتوجيد وإمامهم كما يقول ابن أبي الحميد : « ... وإن قيل عدل وتوحيد ، فهو إمام أهل العدل والمؤمنين إلا والمؤمنين »⁽¹⁴⁷⁾ . وكان في ذلك أنصح من كل ناطق بلغة العرب من الأولين والآخرين إلا من كلام الله سبحانه وكلام رسول الله ﷺ .

ثانياً : العدل

العدل ، هو تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح . ويقابله الظلم ، وهو أصل الشقاء والبلاء . والعدل صفة كريمة من صفات الباري جل اسمه ، فهو « العدل الذي لا يجور »⁽¹⁴⁸⁾ كما قال الإمام علي (ع) . وقد أمر به سبحانه في كتابه العزيز ﴿ يَا ذَاوَدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْعَدْلِ ﴾ (ص / 26) . وجعله صنوة اليمان ، فقال جل القائل ﴿ إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِمَا يَتَقَوَّلُ ﴾ (المائد / 8) .

وهو فرض فرضه الله على ولادة الأمور الذين استرعاهم أمر عباده وقلدهم أمرورهم وتدبرهم ، لما في ذلك من عمران للبلاد وسلامة للنفوس ، يقول أرسسطو في وصيته إلى الاسكندر « وبالعدل قامت السموات على الأرض ، وبالعدل بعث الأنبياء المطهرون . والعدل صورة العقل الذي وصفه الله عز وجل - في أحب خلقه إليه ، وبالعدل عمرت الأرض ، وقامت المالك ، وانطاع العباد وبه أنس المستوحش ، وقرب المتبعدين وسلمت النفوس من كل دغل وسلم ملوكها من كل فساد »⁽¹⁴⁹⁾ .

والعقل يحكم مستقلاً بوجوب العدل وحسنه وكمال منزلته من دون أن يكون هناك ملة أو دين ، كما يحكم بقبح الظلم ، وهذا أمر مركوز في جبالة البشر العاقل الذين فطروا على التمييز بين الخير والشر ، النافع والضار ، الحق والباطل ، فهل ينكر العقل والمعلمون حسن الصدق وقبح الكذب ؟ وهل يتذكرون حسن الأمانة وقبح الخيانة ؟ وهل هم بحاجة إلى من يرشدهم إلى هذا أو ذاك ؟

والعدل هو من أميز صفات الله عز وجل فلا يصدر عنه ما يتنافى وعده وانصافه ، بل إن كل ما في الوجود ينم عن ذلك لمكان اتقانه وكونه على مقتضى العدل وسواميس الصلاح والحكمة والأغراض السامة لقوله تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بِإِلَّا ، ذَلِكَ

(147) انظر (ح) ، ج 7 ، ص 203.

(148) مستدرك بني البلاغة ص 50.

(149) الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام . تحقيق عبد الرحمن بدوي ، دار الكتب المصرية سنة 1954 ، ص 125.

ظنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوْلَى لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ (ص / 27) . لذلك كان من العبث نسبة الظلم والشر الى العادل الحكيم خالق الاكوان ومرسل الرسل ومتذل الكتب ، الذي يأمر بالعدل والاحسان ويعاقب على الظلم والعدوان ، ويتنقم من كل ذي شر وهو الذي ما أمر إلا بخير وما نهى إلا عن شر ، ويترفع من العدل الفضايا التالية :

١ - نظرية المصلحة :

إن الله سبحانه ، لم يخلق المخلق عبّاً على وجه يخلو من الحكمة ، ولم يتركه متخيلاً في معمعاته ، بل خلق ما خلق على وفق النظام الكلي ومصلحة العباد فضبط أعمالم وكتب آجالهم في كتابه المبين الى يوم الدين ، لا طمماً بطاعتهم ، ولا خوفاً من معصيتهم ، لأنّه تقدس ذكره ، لا تنفعه طاعة ولا تضره معصية ، فهو الغني بذلك ، فلا يجوز عليه الحاجة لتزره عنها ، كما أن العبث يندح في عدل الله تعالى ، واللطف بعباده يلزم عليه عقلًا ، إذ لا سبيل الى الامتثال بأوامره ونواهيه ، ما لم يعمل على إزالة مختلف العوائق والمواجز المانعة من ذلك حق لا يكون للعبد حجة في ترك الامتثال له علّيّاً لأنّه وضع القوانين والأنظمة من الله ضروري لمصلحة العباد في الدارين إذ لا يعقل من الله الخير اللطيف أن يترك عباده بلا دليل يرشدهم الى طريق الحق والصواب . فالتكليف إذن حاصل لقول الامام علي (ع) : « الذي يرشدكم الى طريق الحق والصواب .

ذلك قدرة المخلق وطاقتة ، لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها .

إذا كان تعالى يفعل بما فيه مصلحة عباده ، فهل يجوز في حقه أن يظلمهم ؟ لقد أنزل الله عز وجل القرآن على عباده ، وفيه تبيان لكل شيء فجعله حجة عليهم وأمرهم باجتناب محارمه ونواهيه ، والأخذ بما أحب لهم من الأعمال وترك ما كرهه لهم منها . ثم وعدهم بالثواب وأوعدهم بالعقاب . وكان سبحانه صادقاً في معاده لطابقة ما نطق به كتبه بما وعد به في الدنيا والآخرة ، مترفعاً عن ظلم عباده لترفعه عن الأساليب المستوجبة للظلم . وكان تدبيره لهم بالعدل والحكمة كما يقول الإمام علي (ع) . « الذي صدق في ميعاده وارتفع عن ظلم عباده وقام بالقطط في خلقه ، وعدل عليهم في حكمه »⁽¹⁵⁰⁾ . لذلك فلا يجوز في حقه الظلم ، فيعاقب المحسن أو يثبت المسيء لأن هذا يتنافى مع حكمته وعدله وما نصادفه من أنواع الظلم والشروع ، إنما يعود لا إلى الله بل الى التقصي الحاصل بالعباد الذين « ألقوا المحبة على ربهم »⁽¹⁵¹⁾ ، كما في « النبأ » وكما في قوله تعالى « مَا أَصَابَكُمْ مِّنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ سَيِّئَةٍ تَمُّنْ تَقْبِلُكَ » (النساء / 79) ، أي أن ما يصيب الإنسان من نعمة

. (150) توحيد الصدوق ، ص 32.

. (151) انظر(ج) ج 13 ، ص 44.

. (152) نفسه ، ج 13 ، ص 146.

فمن الله تفضلاً وإحساناً ، وما يصيّه من سبعة فمن نفسه التي اقترفت الذنوب ، وإن كان كلامها من عند الله خلقاً وتقديرًا . فالله أعلم من أن يتزلّل الظلم والمعصية بعباده . سهل أبو حنيفة عن مصدر المعصية فقال : « لا تخلو من ثلاثة : إما أن تكون من الله عز وجل وليس منه ، فلا ينبغي للكريم أن يذبح عبده بما لا يكتبه ، وإما أن تكون من الله عز وجل ومن العبد ، وليس كذلك ، فلا ينبغي للشريك القوي أن يظلم الشريك الضعيف ، وإما أن تكون من العبد ، وهي منه فإن عاقبه بذنبه ، وإن عفى عنه فبكرمه وجوده »⁽¹⁵³⁾ .

ويعلل ابن ميثم البحري وجود هذه الشرور بقوله : « والباري تعالى عادل بالنظر إلى علمه وقضائه ، أي لا يقضى في ملكه بأمر إلا وهو على وفق النظام الكلي والحكمة البالغة ، ويدخل في ذلك جميع أقواله وأفعاله ، فإنه لا يصدر منها شيء إلا وهو كذلك . وأما الجزيئات المعدودة شرورةً وصورة جور في هذا العالم ، فإنها إذا اعتبرت كانت شرورةً بالنسبة . ومع ذلك فهي من لوازم الخير والعدل لا بد منها ، ولا يمكن أن يكون العدل والخير من دونها ، كما لا يمكن أن يكون الإنسان إنساناً إلا وهو ذو شهوة وغضب تلزمها الفساد والشر الجزئي . ولما كان الخير أكثر ، وكان ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شرًّا كثيراً في الجور والحكمة ، أوجب وجود تلك الشرور الجزئية لوجود ملزوماتها »⁽¹⁵⁴⁾ .

ولنا في هذا المجال كلام حول ما اعتبره البحري من أن الشر ضرورة لازمة للخير والعدل وصفة إيجابية واجبة الصدور عن الله تعالى . لقد كان من الأجرد به أن يتناول هذه المشكلة من زاوية أخرى ، فيبني وجوب الشر الجزئي عن الله باعتباره الخير المحض وعلى أساسه يكون الوجود خيراً مخصوصاً أيضاً ، والطريق الذي يلجه الإنسان إلى هذا الخير هو الخير نفسه . أما الشر فهو الخروج عن هذا السبيل بحيث لا يوجد إلا في حال الانحراف . فالشر إذن هو معنى سلبي لا صفة إيجابية ، والله بريء من صدور الشر عنه حق في الأقل القليل . هذا بالإضافة إلى أن الشرور الحاصلة في العالم إنما هي ابتلاء من الله لعباده كي يمتحن إيمانهم ثم يحاسبهم بما يستحقون ، فإذا أفسدوا فلا يلجنهم إلى الصلاح ، ولكن يترکهم واختيارهم اختياراً لهم ، فمن أحسن أثيب ومن أساء عوقب . ومعنى اختبار الله تعالى العبد ، معاملته إيهما معاملة المختبر مجازاً ، إذ حقيقة الاختبار حالة عليه تعالى ، لعلمه المحيط بالأشياء . وهو يعني أيضاً إظهار ما في المبتل من جودة ورداءة ، وطاعة وعصيان ، دون التعرف حاله والوقوف على حقيقة أمره . وهو تعالى يختبر عباده تارة بالمسار ليصبروا وأخرى بالمسار ليشكروا وفي كل الحالين تبدو النفس على حقيقتها . يقول الإمام علي (ع) : « أئها الناس إن الله قد أعادكم من أن يم HOR عليكم ، ولم يعدكم من أن يتليكم ، وقد قال جل من قائل « إن في ذلك لآيات

(153) توحيد الصدق ، ص 96.

(154) انظر (ب) ج 4 ، ص 32.

وَإِن كُنَّا لَغُنَيْلِينَ» (المؤمنون / 30) (١٥٥) وَانْ كَانَتِ الْخِيرَاتِ أَيْضًا ابْتِلَاءً كَمَا قَالَ تَعَالَى : «وَلَنُؤْكِدُ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» (الأنبياء / ٣٥) وَقُولُه عَزَّ وَجَلَّ : «وَلَنُؤْنَاهُمْ بِالْخَيْرَاتِ وَالْأَنْبَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (الاعراف / ١٦٨) ، وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ خَلَقَ اللَّهُ الدُّنْيَا ، ثُمَّ أَوْجَبَ الْجَزَاءَ فِي الْمَعَادِ لِنُفُوسِ الْمُتَّلِينَ وَالنَّعْمَ عَلَيْهِمْ بِحَسْبِ طَاعَتِهِمْ وَمُعْصِيَتِهِمْ فِي النَّعْمَةِ وَالْابْتِلَاءِ . «وَإِنَّ الدُّنْيَا لَمْ تَكُنْ لِتُسْتَرَ إِلَّا عَلَى مَا جَعَلَهَا اللَّهُ عَلَيْهِ مِنَ النِّعَمِ وَالْابْتِلَاءِ وَالْجَزَاءِ فِي الْمَعَادِ» (١٥٦) ، كَمَا يَقُولُ (ع) أَيْضًا .

أَمَّا الْمُعْتَلَةُ فَقَدْ قَالُوا بِالصَّالِحِ وَالْأَصْلَحِ وَانْتَفَقُوا «عَلَى أَنَّ اللَّهَ لَا يَفْعَلُ إِلَّا الصَّالِحُ وَالْخَيْرُ وَيَحْبُبُ مِنْ حِبِّ الْحَكْمَةِ رِعَايَةَ مَصَالِحِ الْعِبَادِ» (١٥٧) ، وَإِذَا فَعَلَ اللَّهُ لَا يَفْعَلُ بِعِبَادِهِ إِلَّا مَا فِيهِ صَالِحَتِهِمْ . وَلَيْسَ ذَلِكَ فَحْسِبَ «وَإِنَّمَا لَا يَقْدِرُ تَعَالَى أَنْ يَعْطِي عِبَادَهُ أَصْلَحَ مَا أَعْطَاهُمْ ، لَأَنَّهُ لَوْ كَانَ عِنْدَهُ أَصْلَحَ مَا أَعْطَاهُمْ وَمَنْعِهِ مِنْهُمْ لَكَانَ بِخِيلًا ظَالِمًا» . فَإِذَا يَعْطِي كُلَّ عَبْدٍ أَصْلَحَ مَا يَسْتَطِعُ أَنْ يَعْطِي وَلَا يَقْدِرُ أَنْ يَعْطِي أَصْلَحَ مَا أَعْطَاهُ أَيْ شَيْءًا يَفْوَقُهُ فِي الصَّالِحِ لَأَنَّهُ مَا مِنْ أَصْلَحٍ ، إِلَّا وَفَوْقَهُ مَا هُوَ أَصْلَحٌ مِنْهُ وَلَكِنَّهُ يَسْتَطِعُ أَنْ يَفْعَلَ مِثَالَ مَا فَعَلَ مِنْ الصَّالِحِ وَالبعْضُ يَرْفَضُ حَقَّ هَذَا القَوْلِ الْأَخِيرِ (١٥٨) . كَمَا انتَفَقُوا عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى «مِنْزَهٌ أَنْ يُضَافَ إِلَيْهِ شَرُّ وَظُلْمٌ وَفَعْلٌ هُوَ كُفْرٌ وَمُعْصِيَةٌ ، لَأَنَّهُ لَوْ خَلَقَ الظَّلَمَ كَانَ ظَالِمًا كَمَا لَوْ خَلَقَ الْعَدْلَ كَانَ عَادِلًا» (١٥٩) وَاجْمَعُوا عَلَى أَنَّ اللَّهَ عَادِلٌ (١٦٠) ، وَقَالُوا «بِإِنْ جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى حَكْمَةً وَصَوَابَ لَيْسَ فِيهَا ظُلْمٌ وَلَا كَذْبٌ ، وَلَا عَبْثٌ وَلَا فَاحِشَةٌ ، وَالْفَوَاحِشُ وَالْقَبَائِحُ وَالْكَذْبُ وَالْجَهَلُ مِنْ أَفْعَالِ الْعِبَادِ وَاللَّهُ تَعَالَى مِنْزَهٌ عَنْهُ ، بِرِيَهُ مِنْهَا» (١٦١) .

وَخَلَاصَةُ القَوْلِ أَنَّ اللَّهَ يَسِيرُ بِالْكَوْنِ لِخَيْرِ الْأَنْسَانِ وَسَعْدَتِهِ وَإِنَّهُ لَا يَكُنْ أَنْ يَرِيهِ الشَّرُّ أَوْ أَنْ يَأْمُرَ بِهِ .

2 - نَظَرِيَّةُ الْمُحْسِنِ وَالْقَبِحِ :

وَهِيَ تَنْفَرِعُ مِنْ قَضِيَّةِ كَوْنِ اللَّهِ عَادِلٌ وَتَدُورُ حَوْلَ الْأَسْتَلَةِ التَّالِيَّةِ :

مَا هُوَ السَّبِبُ الَّذِي جَعَلَ الْعَدْلَ حَسَنًا وَالظُّلْمَ قَبِحًا؟

مَا هُوَ الْمَرْجَعُ الَّذِي نَرْجِعُ إِلَيْهِ فِي مَعْرِفَةِ مَا إِذَا كَانَ فَعْلُ مِنَ الْأَفْعَالِ حَسَنًا أَوْ قَبِحًا؟

. (١٥٥) أَنْظُرْ (ح) ج ٧ ، ص ١١٠ .

. (١٥٦) نَفْسَهُ ، ج ١٦ ، ص ٧٤ .

. (١٥٧) الْمَلَلُ وَالنَّعْلُ ، ج ١ ، ص ٤٥ .

. (١٥٨) الْمُعْتَلَةُ ، ص ١٠٢ .

. (١٥٩) الْمَلَلُ وَالنَّعْلُ ، ص ٤٥ .

. (١٦٠) الْمُعْتَلَةُ ، ص ٦٧ .

. (١٦١) فَضَالَلُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَإِمامُهُ ، ج ١ ، ص ١٨٦ .

وهل يستطيع العقل الانساني أن يدرك هذه الأمور بنفسه؟

إن الله تعالى عادل ، لم يأمر إلا بما حسن من الأفعال ولم ينه إلا بما ساء وقبح منها كما ذكر الإمام (ع) في نهجه : (فإنه لم يأمرك إلا بحسن ، ولم ينهك إلا عن قبيح⁽¹⁶²⁾) وذاته الكريمة العادلة اقتضت ذلك . لهذا فإن كل أمر فيه خير وصلاح للناس إنما هو أمر من الله بصرف النظر عن قاتله ، فاقتضى القول بوجوب طاعة الله في كل ما أمر به لكونه حساناً وترك كل ما نهى عنه لكونه قبيحاً فوراء كل أمر ونهي سر وحكمه يوجب حسن المأمور به وقبح المنهي عنه . من هذا المنطلق نستطيع القول أن حسن الفعل سابق على أمر الله وقبحه متقدم على نهيه تعالى ، وإن الله أمر بهذا الفعل لأنه حسن ونهي عن ذاك الفعل لأنه قبيح ، ولا يصح قولنا ، بأن هذا حسن لأن الله أمر به ، وذا قبح لأن الله نهى عنه . وهذا يعني أن من الأشياء ما هو حسن لذاته وإن لم يرد به أمر شرعي ، ومنها ما هو قبيح لذاته وإن لم يرد به نهي شرعي ، مما يدفعنا إلى التأكيد بأن الحكم على حسن الأشياء وقبحها يمكن بالعقل وسابق على ورود الشرائع .

أما الأشعرية ، فقد أنكروا حكم العقل بالحسن والقبح ، فالقيبيح هو المنهي عنه شرعاً ، والحسن هو الذي لم يرد فيه نهي من الشارع ، يقول الأشعري «الواجبات كلها سمية ، والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسيناً ولا تقييباً»⁽¹⁶³⁾ .

فالحسن والقبح تابعان لأمر الشرع ، ولا مجال لحكم العقل ، فهو تابع للشرع ، فلو ان الشرع أمر بالكذب ونهى عن الصدق لاصبح الكذب حساناً والصدق قبيحاً . وهذا خلاف لما عليه جبلة البشر العاقل ، فالأشعرى يذكر ما هو بدائي وفطري وضروري عند كل ذي عقل سليم ، لأن العقل إذا خلص من الموات لا ريب من أن يختار الصدق لحسنه وينفر من الكذب لقبحه ، وهو قادر على ذلك بمعرض عن الشرع ، ودليلنا على ذلك أنه قبل ورود الشرائع السماوية كان البدوي أو الجاهلي يحكم على حسن الأشياء وقبحها بالعقل . ولو جاز وقف الحسن والقبح على أوامر الشارع لما حكم بحسن الأشياء وقبحها من يذكر الشرائع والأديان .

ولقد تحدث الإمام (ع) عن هذه الحقيقة فكتيراً ما كان يدح العقل ويرفع من شأنه ويخاطب الإنسان العاقل بقوله «كفاك من عقلك ما أوضح لك سبل غيك من رشدك»⁽¹⁶⁴⁾ . فالعقل قادر على التمييز بين الخير والشر ، الحسن والقبح ، بحكم الفطرة والبدنية ، لذلك

(162) انظر (ح) ، ج 16 ، ص 77.

(163) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 131.

(164) انظر (ح) ، ج 20 ، ص 65.

فقد اعتبره من أبلغ المنادح وأقوم المثالك ومن استرشد بغيره فقد ضل سواه السبيل : « من استرشد غير العقل ، أخطأ منهج الرأي »⁽¹⁶⁵⁾.

أما المعتزلة فإنهم لما أقرروا بأن الله عادل وأن أعماله لغاية ، كان من الطبيعي أن يثروا مسألة الحسن والقبح في الأفعال ، فرأوا أن الحسن والقبح في الأفعال ذاتيان فجمعوا الأعمال الحسنة ، كالصدق والاحسان والشجاعة ، فيها صفة ذاتية جعلتنا تحكم عليها بأنها حسنة ، وكذلك الحال في جميع الأفعال القبيحة كالكذب والظلم وغير ذلك ، والشرع إنما يتبع ما أمر به العقل وما نهى عنه ، فالعقل يدرك والشرع يخبر ، لهذا قالوا بالتحسين والتقييم العقلين»⁽¹⁶⁶⁾.

إن القول بالحسن والقبح الذاتيين يعطي العقل دور الادراك والاكتشاف أي أن العقل يدرك الحسن الموجود في الأشياء الحسنة فيستحسنها ، ويدرك القبح الموجود في الأشياء القبيحة فيستبعدها . ولو لا وجود صفاتي الحسن والقبح في الأشياء ذاتها لما تمكن العقل من إدراك ذلك . أما الشرع فإنه لم يأمر بالحسن وينهي عن القبح إلا لما فيه من حسن وقبح ذاتيين . واستدلوا على ذلك بأدلة أهمها :

- ١- ان الناس قبل ورود الشريائع كانت تتحاكم الى العقل وتجادل بالعقل .
- ٢- لو لم يكن في الأشياء حسن وقبح ذاتيان ، لافتتحت الرسل وما استطاعوا الدعوة .
- ٣- لو لم يكن في الأفعال ذاتها حسن وقبح ، بل هي من عمل الشرع ، لما أمكن الفقهاء أن يعملوا عقوبهم في المسائل التي لم يرد فيها نص ولا استحال تعلييل الأحكام»⁽¹⁶⁷⁾ .

ويعتبر هاشم معروف الحسيني ، أن هذا هو رأي المقدمين من المعتزلة ، أما المتأخرین منهم ، كالجبائي مثلاً ، فيقولون بثبوت حسن الأشياء وقبحها لوجود صفة في الأفعال تقتضي حسنها أو قبحها ، ويذكر عن الجبائي أحد أعلامهم المتأخرین « إن حسن الأشياء وقبحها بالوجوه والاعتبارات فضرب اليتم ذاته لا يتصف بأي صفة منها ، ولكنه يكون حسناً إذا وقع بقصد تأديب اليتم وقبحاً إذا وقع بقصد الإساءة اليه »⁽¹⁶⁸⁾ .

وهكذا يظهر لنا ، من خلال هذه النظرية ، كيف أن المعتزلة تسلم بقدرة العقل الانسان على الادراك والاكتشاف ومعرفة الخير والشر وإدراك الحسن والقبح دون اللجوء إلى الشرع لكي يقرر ما هو الحسن وما هو القبح . هذا يعني أن الانسان مكلف قبل ورود

. (165) المرجع نفسه ، ج 20 ، ص 26.

. (166) فلسفة الترجيد ، ص 67.

. (167) فضي الاسلام ، ج 3 ، ص 47-48.

. (168) الشبهة بين الاشاعرة والمعتزلة ، ص 187-188.

الشائع بعمل الحسن والامتناع عن القبيح حق ولو لم تصل إليه الشرائع ، وهذا التكليف مرتبط بما يدل عليه العقل . لذلك فقد قرروا المسؤولية الأخلاقية في الدين وجعلوا العقل المادي والحاكم والمرجع في ذلك . أما خصومهم فكانوا يعتبرون أن الحسن والقبح تابعان لأمر الشرع وحكمه . فالشرع مثبت وليس غير ، ولا يوجد شيء حسن أو قبيح بذاته .

3 - حرية الارادة الإنسانية :

هذه المشكلة من أكثر المشاكل الكلامية تعقيداً وأوفرها بحثاً ودراسة ولقد سميت بالجبر والتغريق ، أو بالقضاء والقدر ، وحار فيها الفلاسفة قدّيمهم وحديثهم . ولقد أثارت هذه المسألة حفيظة رجال الفكر في الإسلام ، فتضارقوا فيها إلى جماعتين بلفت كل منها حد التطرف ، فالجبريون ، وعلى رأسهم « جهنم بن صفوان » يقولون « إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبر في أفعاله ، لا قدرة له ، ولا إرادة ، ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنساب إلى الجمادات . كما يقال : أنمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغابت ، وتغييت السماء وأمطرت ، واهتزت الأرض ، وأنبتت إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر ، قال : وإذا ثبت الجبر فالتكلف أيضاً كان جبراً »⁽¹⁶⁶⁾ .

أما المعتزلة الذين قرروا مبدأ حرية الارادة الإنسانية ، فقد اتفقا « على أن العبد قادر على لافعاله ، خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة »⁽¹⁶⁷⁾ .

وبسبب هذا التطرف بين المسلمين هو تباين الأدلة العقلية واختلاف ظواهر النصوص . فمن ناحية نرى أن الله سبحانه خلق الخلق ولم يدعهم في جهة ولا عني ، بل أرسل لهم الكتب ، وبعث فيهم الرسل ليكونوا حجة عليهم يوم القيمة ، حيث ينال كل منهم جزاء ما اقترف به . فلا يعقل والحال كذلك أن ننفي قدرة الإنسان في خلق أفعاله ، لأنه لو كان مجرراً عليها ، لذهب معنى الثواب والعقاب وبطل التكليف ، ولما كان هناك مبرر للكتب المعتزلة والأنبياء المرسلين ، وقد مثل هذا الموقف المعتزلة وقد أثبتوه « الاختيار الكلي للعبد في جميع أفعال العباد ، وأنكروا قضاء الله تعالى وقدره بالكلية في الأفعال الاختيارية »⁽¹⁶⁸⁾ « والا يمكن تعذيب العبد عدلاً عند عدم الاختيار لذلك فقد أوجبوا ثواب المحسن وعقاب العاصي »⁽¹⁶⁹⁾ .

(169) الملل والنحل ، ج ١ ، ص 87.

(170) المرجع نفسه ، ج ١ ، ص 45.

(171) الغزالى : كتاب الأربعين ، ط ١ ، سنة ١٩٧٨ دار الثقافة ، بيروت ، ص ١١.

(172) فضائل أمير المؤمنين وإمامته ، ج ١ ، ص 184.

ومن ناحية أخرى ، إذا أطلقنا يد الإنسان في الفعل والاختيار ، فإن هذا من شأنه أن يجعل إرادة الله محدودة ، فلا تشمل كل شيء ، ونكون بذلك قد جعلنا شريكًا لله في إيجاد هذا العالم . ولكن النصوص القرآنية تدل على شمول إرادته تعالى وقدرته ، وإن الصانع الواحد الذي لا شريك له ، وقد مثل هذا الجانب الجبرية . كذلك فقد حفل القرآن الكريم بكثير من الآيات التي تسب حريمة الاختيار إلى الإنسان لقوله تعالى : « قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ فَذَجَأَ كُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ، وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضْلُلُ عَلَيْهَا » (يونس / 108) وقوله جل القائل « إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ » (الوعد / 11) وهناك آيات تشير إلى أن الإنسان مجرد ومسير بالإرادة الإلهية التي تسير الكون كله كقوله عز وجل « قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْسًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ » (الأعراف / 188) .

وحار قوم بين أدلة هؤلاء وأولئك وحاولوا التوسط بينهما ، ومن هؤلاء أبو الحسن الأشعري الذي قال بمقولة « الكسب » وقد فسره بعض أتباعه بأنه « الاقتران العادي بين القدرة المحدثة (أي قدرة الإنسان) والفعل فاته تعالى أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته فهذا الاقتران هو الكسب »⁽¹⁷³⁾ .

ويعلق أحد أئميـنـ على ذلك بقوله : « وهو - كما ترى - لا يقدم في الموضوع ولا يؤخر ، فهو شكل جديد في التعبير عن الجبر - فهو يرى أن القدرة المحدثة لا تؤثر في المقدور ، ولم يذكر أن هذا الذي سماه كسباً من خلق الله . فللمـعـ هذا الدوران والتـتـيـةـ القول بالجـبرـ »⁽¹⁷⁴⁾ .

وسلك الإمام علي (ع) سـيـلـ الوـسـطـ بينـ الجـبـرـ وـالتـفـويـضـ ، وـقـالـ بالـمـذـلـةـ بينـ المـزـلـتينـ وـقـبـلـ أنـ نـيـنـ مـوقـفـهـ منـ هـذـهـ الـقـضـيـةـ غـيـرـ إـلـيـ شـرـحـ المعـنـيـ المرـادـ بـكـلـ منـ الجـبـرـ وـالتـفـويـضـ والمـذـلـةـ بينـ المـزـلـتينـ .

يقول الشيخ المفيد رحمـهـ اللهـ :

« الجـبرـ هوـ الـحـملـ وـالـاضـطـرـارـ إـلـيـهـ بـالـكـسـرـ وـالـغـلـبةـ ، وـحـقـيـقـةـ ذـلـكـ إـيجـادـ الفـعـلـ فـيـ الـخـلـقـ منـ غـيرـ أـنـ يـكـونـ لـهـ قـدـرـةـ عـلـىـ دـفـعـهـ وـالـامـتـنـاعـ مـنـ وـجـودـهـ فـيـ ، وـإـذـا تـعـقـقـ القـوـلـ فـيـ الجـبـرـ عـلـىـ مـاـ وـصـفـنـاهـ كـانـ مـذـهـبـ الجـبـرـ هوـ قـوـلـ مـنـ يـزـعـمـ أـنـ اللـهـ تـعـالـىـ خـلـقـ فـيـ الـعـبـدـ الطـاعـةـ مـنـ غـيرـ أـنـ يـكـونـ لـلـعـبـدـ قـدـرـةـ عـلـىـ ضـدـهـ وـالـامـتـنـاعـ مـنـهـ وـخـلـقـ فـيـهـ الـعـصـيـةـ كـذـلـكـ ، فـهـمـ الـجـبـرـ حـتـاـ وـالـجـبـرـ مـذـهـبـهـ عـلـىـ التـجـيـيقـ .

وـالتـفـويـضـ هوـ القـوـلـ بـرـفـعـ الـحـظـرـ عـنـ الـخـلـقـ فـيـ الـأـفـعـالـ وـالـابـاحـةـ لـمـ مـاـ شـاؤـ وـاـمـ

.57 (173) صـنـصـ الـاسـلامـ ، جـ 3ـ ، صـ 57ـ .

.57 (174) الـمـرـجـعـ نـفـسـهـ ، جـ 3ـ ، صـ 57ـ .

الأعمال . . . والواسطة بين هذين القولين ، إن الله أقدر الخلق على أعمالهم ومكتنهم من أعمالهم وحد لهم الحدود في ذلك ورسم لهم الرسوم ونهام عن القبائح بالزجر والتغويض والوعيد والوعيد ، فلم يكن بمتكينهم من الأعمال مجبأ لهم عليها ، ولم يفوض إليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها ووضع لهم الحدود فيها وأمرهم بحسنها ونهام عن قبحها ، فهذا هو الفصل ، بين الجبر والتغويض⁽¹⁷⁵⁾ .

هذا ، فمن دان بالجبر فقد أبطل العقوبة على المذنب ، إذ لا يجوز في عدل الله أن يأمر بشيء ثم يعاقب عليه ، ومن قال بذلك ، فقد كذب الله في وعيده حيث يقول « بل من كسب سيدة وأحاطت به خطبته فأولئك أصحاب النار هم فيها خاليون » (البقرة / 81) وأما من دان بالتغويض ، فقد وهن الله وأضعفه ، لأن المفوض إليه غير محظوظ عليه أن يفعل ما يشاء ، فهو يعمل بما شاء فعل وإن شاء لم يفعل ، فهو شريك للباري في تدبیر عالم الوجود ومن قال بذلك فقد أبطل وعد الله ووعيده وأمره ونهيه وثوابه وعقابه . ولقد أثار الإسلام هذه القضية ، ويعتبر الإمام علي أول من خاض فيها من المسلمين بعد النبي ﷺ .

والله يرجع القول بالمنزلة بين المترفين ؛ فقال عندما سأله أحدهم عن القدر : « بحر عميق فلا تلجه . . . وبيت مظلم فلا تدخله . . . وسر الله فلا تبحث عنه ». وعندما ألح عليه السائل قال : « لما أبىت فإنه أمر بين أمرين لا جبر ولا تغويض »⁽¹⁷⁶⁾ .

إن القدر هو سر الله في عباده ، وقد نهى (ع) المستضعفين من الخوض فيه حتى لا يشتبه عليهم الأمر فيفضي بهم إلى القول بالجبر أو بالتغويض وللامام (ع) أحاديث كثيرة يبني فيها التغويض من ذلك قوله : « أوصي الله عز وجل إلى داود (ع) : يا داود تربى وأريد ولا يكون إلا ما أريد ، فإن أسلمت لما أريد ، أعطيتك ما تريده ، وإن لم تسلم لما أريد اتعبتك فيما تربى ، ثم لا يكون إلا ما أريد »⁽¹⁷⁷⁾ .

وجاءه رجل آخر وسأله عن القدر قال : « أخبرني عن رحمة الله ، وكانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد ، أم كانت أعمال العباد قبل رحمة الله ؟ قال : فقال له الرجل : بل كانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد ، فقال أمير المؤمنين (ع) : قوموا فسلموا على أخيكم فقد أسلم وقد كان كافراً ، قال : وانطلق الرجل غير بعيد ، ثم انصرف إليه فقال له : يا أمير المؤمنين أبالمشية الأولى نقوم ونقعد ونقبض ونبسط ؟ فقال له أمير المؤمنين (ع) : وانك لبعد في المشية أما أنا سائلك عن ثلات لا يجعل الله لك في شيء منها خرجاً : أخبرني أخلق الله العباد كما شاء أو كما شاؤوا ؟ ! فقال : كما شاء ، قال (ع) : فخلق الله العباد لما شاء أو

(175) المجلس : بحار الأنوار ، ج 3 ، ص 6 ، مصدر غير محقّق .

(176) نفسه ، ج 3 ، ص 17 .

(177) توحيد الصدوق ، ص 337 .

لما شاؤوا؟ ! ، فقال لما شاء ، قال عليه السلام يأتونه يوم القيمة كمَا شاء أو كمَا شاؤوا؟
قال : يأتونه كمَا شاء ، قال (ع) : قم فليس لك من المشية شيء⁽¹⁷⁸⁾ .

لقد تورم السائل ، أن أعمال العباد لو كانت واقعة بقدر الله تعالى ، للزم الظلم إذا عذبوا عليها ، إذ لا عيسى لم عن القدر . كما أن هذا التورم ، اجْتَمِعَ المفروضة إلى التغريض ونفي القدر . فأجاب (ع) بأن أعمال العباد مسبوقة برحمة مرتبطة بها ومقدرة كسائر الأشياء لأن رحمة وسعت كل شيء . فإن كانت مقدرة بها فلا معنى لأن يكون في التقدير ظلم . وحيث أنه نفي التغريض وأثبت القدر تورم السائل الجبر وساله ، ليس بالمشية الأولى . . . إذ إن ثبات القدر في الأعمال يستلزم كونها بمحضها . وهكذا فإن نفي أحد الطرفين يجر إلى نفي الطرف الآخر ، والقرار في الوسط ، حيث أثبت (ع) للعبد مشية وهو تعالى مشية إلا أنها متقدمة حاكمة عليها ومؤثرة فيها ، فليس للعبد من مشيته شيء مفوض إليه من دون تأثير مشيته تعالى ، وهذا هو الأمر بين أمرين من هنا تستدل على تعلق القدر بأفعال العباد ، إلا أن هناك من الأحاديث ما ينفي الجبر ويثبت قدرة الإنسان على الفعل . فعندما سئل عنها إذا كان مجرراً على ما هو عليه قال (ع) : « لو كنت مجبوراً ما كنت محظوظاً على إحسان ، ولا منزوماً ، على إساءة ، وكان المحسن أولى باللائمة من المسيء . . . ثم قال : أصبحت خيراً فإن أقبلت السيدة بمكان الحسنة فأننا المدحوب عليها »⁽¹⁷⁹⁾ . وتحددت « النتيجة » عن هذه القضية ، فيذكر عن الإمام (ع) قوله لمن سأله عن القضاء والقدر « لعلك ظنت قضاء حتى ، وقدراً لازماً ، ولو كان ذلك كذلك لبطل الشواب والعقوب وسقط الوعد والوعيد إن الله سبحانه أمر عباده تغييراً وباهتم تحذيراً ، وكلف يسيراً ، ولم يكلف عسيراً ، وأعطى على القليل كثيراً ، ولم يعص مغلوباً ، ولم يطع مكرهاً ، ولم يرسل الآتية لعباً ، ولم ينزل الكتب للعباد عيشاً ، ولا خلق السموات والأرض وما بينها باطلأ » ذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار⁽¹⁸⁰⁾ .

وهكذا فالإنسان حر في اختيار الفعل الذي يريد ، بالاستطاعة التي ملكها الله لعباده والتي تسبق الفعل ، فليس في الأمر إكراه العباد على الواجبات والطاعات واجتناب المعاصي ، إلا أنه ليس هناك اختيار مطلق ولا جبر مطلق ، لأن الإنسان مختار من حيث أنه مجبور ، ومحروم من الوجه الذي هو مختار وإن اختياره بعيته اضطراره ، لقد أمر الله الإنسان بفعل الواجب ، ولم يجعله عليه ، بل ترك الأمر لاختياره وإرادته ، ثم حذر من المقصبة وأوعده بالعقاب والمعذاب ، يؤيد ذلك ما قال الشيرازي : « إن كل مختار غير الواجب مضطراً في

(178) نفسه ، ص 365-366.

(179) بحار الأنوار ، ج 3 ، ص 23.

(180) انظر (ح) ج 18 ، ص 227.

اختياره عبوراً في أفعاله⁽¹⁸¹⁾ . والمراد بكونه « مضطراً في اختياره » أي جُعل خياراً لا باختيار منه ، بل خلُق لذلك ، والمراد بكونه « عبوراً في أفعاله » أي أن لغيره دخلٌ في تمام فاعليته فلا يختار الفعل عن استقلال من نفسه .

وهكذا فقد أخذ الإمام (ع) موقفاً وسطاً بين الأشاعرة الذين غالوا في الجبر وزعموا أن الله تعالى أجرى الأعمال على أيدي العباد من غير قدرة مؤثرة لهم فيها وعذبهم عليها ، لأن نكليف ما لا يطاق جائز في حقه ، وبين المعتزلة الذين قالوا بالتفويض ، وإن الله أوجد العباد وفرض إليهم الاختيار في الأفعال فهم مستقلون بإيجادها عمل وفق مشيئتهم وقدرهم وليس الله في أفعالهم صنع⁽¹⁸²⁾ ، وأجمع المعتزلة ، إلا الأصم ومضر ، على « أن العباد يفعلون أعمالهم بالقدرة التي خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم⁽¹⁸³⁾ وأجمعوا أيضاً « على أن الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة عليه وعلى ضده ، وهي غير موجبة لل فعل ، وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه⁽¹⁸⁴⁾ . وانسجاماً مع نظرتهم بالصلاح والاصلاح والتي قالوا فيها بأن الله عادل حكيم يسر بخلقه إلى ما فيه صلاحهم وسعادةهم كان لا بد من أن يقرروا مبدأ حرية الإرادة الإنسانية ، أي أن الإنسان يجب أن يكون حراً ، حتى يكون مسؤولاً .

وخلاصة القول : إننا لا نستطيع أن نذهب إلى أن الإمام علي (ع) كان يقول صراحة بحرية الإرادة كما تقول المعتزلة .

ثالثاً ورابعاً : الوعيد والمعذلة بين المزليين

هذه القضية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة الإيمان وما يتفرع عنها منربط الأعمال بالثواب والعقاب . وقد كانت هذه المسألة مثار نزاع واختلاف بين الفرق الكلامية المتعددة . وتناول الإمام علي (ع) هذه القضية من زاوية دينية ، فكان تحدideه للإيمان والمؤمن منسجياً مع المواقف والمبادئ المستقاة من شريعة الإسلام وسنة نبيه .

1 - ما هو الإيمان :

الإيمان هو التصديق بوجود الصانع تعالى بما له من صفات الكمال ونعموت الجلال وتوجيهه ، وتنزيهه عما لا يليق به ، ووصفه بما هو أهل له ، والاقرار بأن محمدًا رسول الله والقرآن كتاب الله وحجه على خلقه ، فيه تبيان لكل شيء ، والعمل بما أمر به ونبه عنه من أنواع العبادات ومكارم الأخلاق .

. (181) الاسفار ، ج 6 ، ص 312.

. (182) بحار الأنوار ، ج 3 ، ص 25.

. (183) الفرق بين الفرق ، ص 115.

. (184) مقالات المسلمين ، ج 1 ، ص 275.

ويكون الإيمان في أول الأمر حالة في النفس ، ثم لا يزال يتتأكد بالبراهين والأعمال الصالحة ويزداد شيئاً فشيئاً حتى يصبح ملكة فيش نوره في النفس كاللمضة في القلب ، كما يقول (ع) : « إن الإيمان يبدو لحظة في القلب ، كلما ازداد الإيمان ازدادت اللحظة »⁽¹⁸⁵⁾ . وهذا خلاف ما زعمته « الفسائية » من الخوارج ، لأن الإيمان عندهما « لا يزيد ولا ينقص »⁽¹⁸⁶⁾ . ولا إيمان مع الشرك ، لأن الشرك يزعزع النفس ويتأثر بها عن الحق ويتركها فريسة الفسال ، فتعمر عن الحقيقة ، لهذا كان اليقين فوق الإيمان وكانت التقوى والورع ، ضالة المؤمن ودعاية الإيمان . أما الشرك ، فهو منافق للإيمان والظهور منه أحد أغراضه تعالى ، والغاية التي تنشدتها التفسير لكمال معرفتها بالله عز وجل .

ومهما يكن من أمر الإيمان ، فقد اختللت آراء الفرق الإسلامية في حقيقته أشد الاختلاف . فالإيمان حسب مذهب الأشعري هو التصديق بالجنان ، وأما القول باللسان والعمل بالأركان ففروعه . فمن صدق بالقلب أي أقر بوحدانية الله تعالى ، واعترف بالرسول تصدقأً لهم فيما جزا به من عند الله تعالى بالقلب صح إيمانه حق لومات عليه في الحال كان مؤمناً ناجياً ، ولا يخرج من الإيمان إلا بإنكار شيء من ذلك »⁽¹⁸⁷⁾ .

اما المعتزلة ، فقالت بأن الإيمان ليس هو التصديق والاعتقاد القلبي فحسب ، بل هو أيضاً العمل بمختلف أنواع العبادات واجبة كانت أم نافلة ، فهو معرفة بالقلب ، وإقرار باللسان وعمل بالجوارح ، وإن كل عمل ، فرضاً كان أو نفلاً ، إيمان وكلما ازداد الإنسان خيراً ، ازداد إيماناً وكلما عصى نقص إيمانه⁽¹⁸⁸⁾ . فلا يوصف المسلم بالإيمان إلا إذا اجتمع فيه التصديق إلى جانب الإقرار والعمل . لذا فهم لا يعدون العاصي مؤمناً لأن الإيمان تصدق على عمل والمعصية تتنافى مع الإيمان ، كما لا يعدونه كافراً ، لاقراره بالشهادتين ولما جاء به الرسول الكريم ، وهو من المخلدين في السار ، ولكن متزنته منها دون منزلة الكفار ، لأن الكافر مشرك بالله . من أجل ذلك فقد أزلته المعتزلة في منزلة وسطي بين الكفر والإيمان ، فقالوا بلسان زعيهم واصل بن عطاء « أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ، ولا كافر مطلقاً بل هو في منزلة بين المتزلتين : لا مؤمن ولا كافر »⁽¹⁸⁹⁾ .

اما الخوارج فقد زعموا أن لا واسطة بين الكفر والإيمان ، فمن أقر ولم يعمل بما جاء به الإسلام كان كافراً⁽¹⁹⁰⁾ .

(185) انظر (ح) ج 19 ، ص 111 .

(186) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 141 .

(187) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 101 .

(188) ظهر الإسلام ، ج 2 ، ص 62 ، عن ابن حزم ، ج 3 ، ص 188 .

(189) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 48 .

(190) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، ص 217 .

مقابل هذا التطرف والغلو ، ظهر القول بالأرجاء الذي يرجع في حقيقته إلى «أن الإيمان تصدق بالقلب وإقرار باللسان ولا تضر معه المعاichi منها بلغت»⁽¹⁹¹⁾ . فالعمل بهذا الاعتبار ، ليس شرطاً ضرورياً في الإيمان ولا جزءاً من حقيقته .

مقابل هذا الاختلاف الحاصل في حقيقة الإيمان بين الفرق الكلامية المختلفة السالفة الذكر وبين الإمام علي (ع) الذي يعرف الإيمان بكونه «معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان»⁽¹⁹²⁾ نجد أن المعتزلة من أكثر الفرق الكلامية تقرباً من هذه المسألة حيث اعتبرت الإيمان الكامل الذي يصح وصف الإنسان به هو القائم على التصديق بالقلب والأقرار باللسان والعمل بالأركان كما سبق ذكره . وهذا خلاف ما ذكرته المرجنة والأشعرية الذين اعتبروا أن العمل ليس ركناً من أركانه ولا داخلاً في حقيقته .

وكما اتفق المعتزلة مع الإمام (ع) في حقيقة الإيمان ، كذلك اتفقت معه في كون الإسلام والإيمان متهددان حيث يقول (ع) : «لأنس بن عمر نسبه أحد قبلى . الإسلام هو التسليم ، والتسليم هو اليقين ، واليقين هو التصديق ، والصدق هو الإقرار ، والاقرار هو الأداء والأداء هو العمل»⁽¹⁹³⁾ .

إذا كان العمل هو أحد أهم أركان الإيمان الذي لا يصح بدونه ولا يكون بالاقتصار فقط على التصديق والإقرار لقوله تعالى «قالت الأغراب أمنا قل ثم تومنوا ولكن قولوا أسلتنا ولنا يدخلن الأيمان في قلوبكم» (الحجرات / 14) وإذا كان الإسلام هو العمل حب التسلل الذي أورده الإمام (ع) في قوله السابق الذكر ، وإذا كان تشابه طرفين لطرف ثالث يوجب التشابه أيضاً بينهما ، فقد تبين أن الإسلام هو الإيمان لقوله تعالى «ومن يشترى غير الإسلام بيتاً فلن يقلبه منه وهو في الآخرة من الخاسرين» (آل عمران / 85) وقوله عز القائل «إن الدين عند الله الإسلام» (آل عمران / 19) .

بهذه الآيات استدل المعتزلة على كون الإسلام هو الإيمان ، كما استدلوا على ذلك ببعض الأحاديث مثل قوله ﷺ : «لا يزني الزاني وهو مؤمن وأضافوا إلى ذلك قوله بأن الإيمان لو كان هو التصديق وحده ، لزم أن لا يصدق على النائم والساهي ، لعدم كونه مصدقاً في هذه الحالة»⁽¹⁹⁴⁾ .

(191) المرجع نفسه ، ص 217.

(192) انظر (ح) ج 19 ، ص 51 ، وهذا ما أثبته أيضاً الغزالى في رسالة «أيها الولد» ، فقال الإيمان قول باللسان وتصديق بالجهاز وعمل بالأركان» ، ص 15.

(193) انظر (ح) ، ج 18 ، ص 313.

(194) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، ص 220 ، عن المواقف للامي ، ج 4 ، ص 222.

وهذا ما أثبته ابن أبي الحميد أيضاً في نسبته إلى المعتزلة قوله بأن الإسلام والابيان عبارتان عن معتبر واحد ، لأن المعتزلة تقول : « الإسلام اسم واقع على العمل وغيره من الاعتقاد والنطق باللسان »⁽¹⁹⁵⁾ .

2 - الكبائر والصغار :

بعد هذا التعريف للإيمان والمؤمن يقسم الإمام علي (ع) المعاصي التي يرتكبها الناس إلى صغار وكبائر ، ثم يربط الأعمال بالثواب والعقاب . والكبيرة هي التي أوعد عليها سبحانه بالعقاب في النار ، أما الصغيرة فهي مغفورة « ... من كبير أو وعد عليه نيرانه أو صغير أو رصد له غفرانه »⁽¹⁹⁶⁾ .

ولا شك في أن من أطاع الله في أي حكم من حكماته ، فقد فاز بنوابه ورضوانه ، ومن عصاه ، فقد خاب واستحق عقابه ، ولكن عمل حسابه وجزاؤه كما قال تعالى « فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يُرَأَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يُرَأَهُ » ، (الزلزلة / 7 و 8) . إلا أن هناك من الذنب ما لا يجده معها فعل شيء من الأعمال الواجبة أو الحسنة ، ومن مات عليها ، لا تنفعه عبادة ، حتى ولو أجهد فيها نفسه ، بل يكون من أهل النار كما يقول (ع) : « إن من عزائم الله في الذكر الحكيم والتي عليها يثبت ويحث ، وما يرضي ويسخط انه لا ينفع عبداً - وإن أجهد نفسه وأخلص فعله - ان يخرج من الدنيا لاقياً رببه بخصلة من هذه الخصال لم يتب عنها : ان يشرك به الله فيما افترض عليه من عبادته او يشفي غيبته بهلاك نفسه ، او يفتر بآمر فعله غيره ، او يستتجع حاجة الى الناس باظهار بدعة في دينه او يلقي الناس بوجوهين او يمشي فيهم بلسانين »⁽¹⁹⁷⁾ .

ويقسم الإمام (ع) الظلم إلى ثلاثة أنواع :⁽¹⁹⁸⁾

- ظلم لا يغفر كالشرك بالله لقوله تعالى « إن الله لا يغفر أن يشرك به » (النساء / 48) . وفي رأيه ، إن الله سبحانه يغفر كل ذنب حق الشرك لقوله تعالى : « قُلْ يَا عَبْدَيِ الَّذِينَ أَشْرَكُوا عَلَى النَّفَرِيْمِ لَا تَقْنُطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ، إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جِمِيعاً » (الزمر / 53) ولقد استثنى تعالى المشرك من المغفرة بشرط أن يموت دون أن يترب عن اشراكه لقوله تعالى : « إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْأَسْاسِ أَجْعَيْنَ خَالِدِيْنَ بِهَا لَا يُغْفَتُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ » (البقرة / 161- 162) فإذا تاب ، حلّت عليه المغفرة من الله عزّ وجلّ « . إِنَّ لَفَّارَيْلَنْ تَابَ وَأَمَنَ »

. (195) انظر (ح) ، ج 18 ، ص 314

. (196) انظر (ح) ، ج 1 ، ص 117

. (197) نفسه ، ج 9 ، ص 160

. (198) نفسه ، ج 10 ، ص 33

وَعَبَلَ صَابِحًا ثُمَّ اهْتَدَى) (طه / 82) . أما إذا لم يتب فهو في النار خالد فيها . عن موسى بن جعفر قال : لا يخلد في النار ، إلا أهل الكفر والجحود فيها . عن موسى بن جعفر قال : لا يخلد في النار ، إلا أهل الكفر والجحود وأهل الفساد والشرك ، ومن اجتب الكبار من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر قال الله تبارك وتعالى ﴿ إِنْ تَجْنِبُوا كَبَائِرَ مَا تَهْوَىٰ عَنْهُ، تُكَفَّرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتُكُمْ وَنَذْلِكُمْ مُذْخَلًا كَرِيمًا ﴾ (النساء / 31) وقال علي : « ما في القرآن أحب إلى من قوله عز وجل : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ، وَيُغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ » (النساء / 48 - 116) (199) .

- وظلم يغفر كظلم العبد نفسه ، إما بالشح عليهما ، أو بتمكينها من الشهوات واسترسالها فيها ، أو باقrafها الذنوب الصغيرة التي لا عبص للإنسان عنها ولا تحتاج إلى توبة .
- وظلم لا يترك كظلم العباد بعضهم بعضاً ، وهذا من أشنع الوان الظلم وأفحثها ، لأن الظالم كافر بالله وبالناس جميعاً .

وهكذا فالشرك هو من الكبار غير المغفورة لمن قضى عليها أما دون ذلك فيجوز غفرانه من الله بجوده وكرمه وفضله . « عن علي بن أبي طالب قال : قال رسول الله ﷺ من مات لا يشرك بالله شيئاً ، أحسن أو أساء ، دخل الجنة » (200) ، مع العلم بأن الله سبحانه يسأل عن الكبار والصغرى ويحاسب عليها معاً . والجزاء منوط بالأعمال كما يقول الإمام : « إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَأَلَكُمْ ، مَعْשِرَ عَبَادِهِ عَنِ الصَّغِيرَةِ مِنْ أَعْمَالِكُمْ وَالكَبِيرَةِ ، وَالظَّاهِرَةِ وَالْمُسْتَورَةِ ، فَإِنَّ اللَّهَ يَعْذِبُ فَآتَيْتُمْ أَظْلَمَ ، وَإِنْ يَعْفُوْ فَهُوَ أَكْرَمُ » (201) .

والله صادق في وعده ووعيده ، فمن وعده على عمل ثواباً فهو منجز لما وعده به ، ومن وعده على عمل عقاباً ، فهو فيه بالخيار ، إن عذبه بعذله ، وإن عفا عنه فيفضله وكرمه وما الله بظلم للعيid لقوله سبحانه ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾ (النساء / 40) .

والعدل هو الجزاء على العمل بقدر المستحق عليه ، أما الظلم فهو منع الحقوق . والله تعالى كريم جواد متفضل رحيم ، قد ضمن الجزاء على الأعمال والمعوض على الآلام ، ووعد بالفضل بزيادة من عنده « وحسب سيتك واحدة وحسب حستك عشرأً ، وفتح لك باب المتاب » (202) كما يقول الإمام (ع) .

نستنتج من ذلك أن الإمام علي (ع) ينفي الاحتياط بمعنى أن المعاصي تذهب

(199) توحيد الصدوق ، ص 407-409

(200) المرجع نفسه ، ص 30 .

(201) انظر (ح) ، ج 15 ، ص 163 .

(202) المرجع نفسه ، ج 16 ، ص 87 .

بالحسنات ، لأن الاحباط بهذا المعنى يؤدي إلى الخلف بوعده الله ووعيده ، إذ أنه تعالى وعد المطينين بالثواب وأوعد العاصين بالعقاب ، فإذا كان الاحباط ، بطل الثواب على الطاعات ، وهذا ظلم ، وقد ثبت أن الله لا يظلم مثقال ذرة .

ذلك ينفي الاحباط بمعنى أن الحسنات تذهب بالمعاصي التي لا غفران لها إذا قضى الإنسان عليها ، وروي عن الإمام علي (ع) قوله : « يوقف العبد بين يدي الله تعالى فيقول : قيسوا بين نعمتي عليه ، وبين عمله ، فستتفرق النعم العمل فيقولون قد استترق النعم العمل ، فيقول : هبوا له النعم وقيسوا بين الخبر والشر منه ، فإن استوى العملان ، اذهب الله الشر بالخير وأدخله الجنة ، وإن كان عليه فضل أعطاه الله بفضلة ، وإن كان عليه فضل وهو من أهل التقوى لم يشرك به الله تعالى ، واتفق الشرك به فهو من أهل المغفرة ، يغفر الله له برحمته إن شاء ويتفضل عليه بعفوه »⁽²⁰³⁾ .

وهكذا ، فالله تعالى يغفر لمن تاب وعمل صالحاً ، ويتفضل عليه بكرمه وجوده . فمن أساء واطاع وكانت معاصيه أكثر من طاعاته ، وكان من أهل التوبة غفر له الله ويتفضل عليه بعفوه ، وإذا تساوى العملان ، أخذ الله شره بخيره وأدخله الجنة .

ولقد أبطل نصير الدين الطوسي الاحباط لأنه يستوجب الظلم ، وإلى هذا ذهب العلامة الحلي في شرح التجريد⁽²⁰⁴⁾ .

أما الأشاعرة فقد أبطلوا الاحباط أيضاً لأنهم يدعون أنه لا يجب عمل الله ثواب المطينين ولا عقاب العاصين ، ولو أنه يذهب الطبع ويتعاقب العاصي فالطاعات لا تستوجب الثواب ، كما لا تستوجب العاصي العقاب ، وبينما على ذلك لا يبقى مجال للبحث في هذه المسألة عندهم⁽²⁰⁵⁾ . فالإنسان حسب زعمهم لا يستحق على أعماله شيئاً ، وإنما الجزاء منوط بإرادة الله إن شاء عذب وإن شاء عفا .

والشهور بين متكلمي الإمامية هو بطلان الاحباط والتکفير . بل قالوا باشتراط الثواب والعقاب بالموافقة . يعني أن الشواب على الإيمان مشروط بأن يعلم الله منه أنه يموت على الإيمان ، والعقاب على الكفر والفسق مشروط بأن يعلم الله أنه لا يسلم ولا يتوب ، وبذلك أولوا الآيات الدالة على الإحباط⁽²⁰⁶⁾ .

أما المعتزلة فقد قسموا العاصي إلى كبار وصغار ، وهم وإن اختلفوا في تحديد الكبيرة

(203) بحار الأنوار ، ج 3 ، ص 92.

(204) شرح التجريد ، ص 260.

(205) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، ص 215.

(206) بحار الأنوار ، ج 3 ، ص 91.

والصغيرة ، فإنهم « إنفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبه استحق الشواب والموضع . . . وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها ، استحق الخلود في النار ولكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار وسموا هذا النمط وعداً ووعيداً »⁽²⁰⁷⁾ .

وفيما يتعلّق بهذه المسألة ، فإنهم اعتبروا أن الله تعالى صادق في وعده ووعيده - وذلك يوم القيمة - لا مبدل لكلماته ، فلا يغفر الكبائر إلا بعد التوبة⁽²⁰⁸⁾ .

وذهب المعتزلة إلى ثبوت الاحتباط للآيات والأخبار الدالة عليه وصالوا إلى أن السينات يذهبن بالحسنات ، حتى ذهب الجمهرة منهم إلى القول بأن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات⁽²⁰⁹⁾ . وهذا فساده ظاهر ، أما سمعاً فللتصوص الدالة على أن الله تعالى لا يضيع أجر من أحسن عملاً وعمل صالحًا ، وأما عقلًا فللقطع بأنه لا يحسن من الخليل الكريم ابطال ثواب إيمان العبد ومواظبه على الطاعة طيلة حياته بارتكاب كبيرة ما .

ولقد استندوا في قوله بالاحتباط على قوله تعالى ﴿ وَلَا تُغْهِرُوهُ أَلَهٌ بِالْقُوَّلِ كَجْهِرِ بَعْصُكُمْ لِيَغْضِبُ ، أَنْ تُبْطِئَ أَعْمَالَكُمْ وَأَتْثِنَ لَا تُشْرُمُونَ ﴾ (الحجرات / 2) . « أولئك حبّطت أعمالهم في الدنيا والأخرى » (التوبة / 69) و﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتَيْنَا لَا تُبْطِلُوا مَذْكُورَكُمْ بِالْأَنْوَى ﴾ (البقرة / 264) . ويفسر المجلسي هذه الآية الأخيرة بقوله لم المعتزلة « لا بالمعنى الذي قصدتم اليه ، بل بمعنى أن من عمل عملاً استحق به الذم وكان يمكنه أن يعمله على وجه يستحق بال مدح والثواب ، يقال انه أحبط عمله كالصدق مع الم والأذى⁽²¹⁰⁾ » .

وفيما يتعلّق بمرتكب الكبيرة ، فقد كفّره المخوارج ، وجعله الحسن البصري من المنافقين لأنّه أظهر الإيمان وأطّن الكفر . في حين اعتمد التزاع بين الحسن البصري ونديمه واصل ابن عطاء حول هذه المسألة ، فاعتزل واصل حلقة استناده وقال : « إن الإيمان عبارة عن خصال اذا اجتمعت في الإنسان يكون مؤمناً ، وصاحب الكبيرة لم يستكمّل تلك الخصال ، فلا يسوغ وصفه بالإيمان ، كما لا يصح وصفه بالكفر لأنّه مصلق بالله ورسوله ، ويصبح أن نسميه مسلماً يتميّز عن النّفّتين الذين لا يقرون بالشهادتين ، وأضاف الى ذلك أن مرتكب الكبيرة يخلد في جهنّم ، ووافقة على ذلك جميع المعتزلة⁽²¹¹⁾ .

ويعتقد المعتزلة أن الخلود في النار ، لا يكون إلا للمشرك بالله وفي حال موته مشركاً ،

. (207) الملل والنحل ، ج ١ ، ص 45.

. (208) المعتزلة ، ص 51.

. (209) بحار الأنوار ، ج ٣ ، ص 91.

. (210) المرجع نفسه ، ج ٣ ، ص 91.

. (211) الشيعة بين الاشاعرة والمعتزلة ، ص 225.

لأن العدل الإلهي يقضي بـ«إن لا يضيع على الإنسان شيئاً من أعماله لقوله تعالى : ﴿إِنَّا لَا نُبْعِثُ أَجْزَاءَ الظَّالِمِينَ﴾» (الأعراف / 170) و﴿إِنَّا لَا نُبْعِثُ أَجْزَءَ مِنْ أَخْرَىٰ عَمَلًا﴾ (الكهف / 30).

ولما كان الإمام علي (ع) قد دعا إلى سلوك سبيل الوسط لكونه الصراط المستقيم الذي أمر به عباده بقوله عز وجل ﴿وَإِنَّ هَذَا جِرَاحِي مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَشْيُعُوا السُّبْلَ فَتَرَقَّبُونَكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ (الأتعام / 153) وقوله جل ذكره ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَةً وَسَطَّلْنَا لِتَكُونُوا شَهِدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (البقرة / 143) وما أثر عن النبي ﷺ قوله : «خير الأمور أوساطها»⁽²¹²⁾. وما قاله الإمام (ع) أيضاً : «اليمين والشمال مصلحة والطريق الوسطى هي الحادة ، عليها باقي الكتاب وأثار النبوة ومنها منفذ السنة والبها مصير العاقبة»⁽²¹³⁾، ونظرًا لموقفه من الآيات الداعي إلى اعتبار العمل ركناً أساسياً فيه بحيث لا يكون العاصي مؤمناً لتوقفه في أمر الله ، كما لا يكون كافراً لأقراره بالله ورسوله ، لذا فقد جعله في منزلة وسطى بين الكفر والإيمان .

3 - الثواب والعقاب :

اختللت فلسفة الثواب والعقاب من ملة إلى أخرى . فكل ما جاء في التوراة من الوعد والوعيد ، فهو لنافع الدنيا ومضارها ، ولم يأت في التوراة وعد ووعيد بأمر يتعلق بما بعد الموت . وأما المسيح (ع) ، فإنه صرخ بالقيمة وبعث الأبدان ، ولكن جعل العقاب روحياناً وكذلك الثواب . ثم جاء خاتم الأنبياء محمد ﷺ : فأثبتت المعاد على وجه حقيق وكامل ، وقال يبعث الإنسان بدنًا ونفسًا وجعل لكل منها حظاً من الثواب والعقاب .

والثواب والعقاب يتعلقان بما اقترفته يد الإنسان من حسنات أو سيئات لقوله تعالى : ﴿أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَنَسُوفُ نُعَذِّبَهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَى رَبِّهِ فَيُعَذِّبَهُ عَذَابًا نُكَرًا﴾ و﴿أَمَّا مَنْ أَمْنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءٌ مُّحْسَنٌ وَسَتَرُونَ لَهُ مِنْ أُمْرِنَا يُسْرًا﴾ (الكهف / 88).

فإذا كان حكم المؤمن هو الخلود في الجنة ، وحكم المشرك هو الخلود في النار فما هو دور الشفاعة في هذا الأمر .

ولقد وردت في القرآن الكريم بعض الآيات الدالة على الشفاعة كقوله تعالى ﴿وَلَا تُنْقِضُ الشَّفَاعَةَ عِنْهُ إِلَيْنَ أَيْنَ لَهُ﴾ (سيا / 22) ومنها ما تذكرها وتنفيها كقوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا يُغَزِّي نَفْسٌ شَيْئاً ، وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً﴾ (البقرة / 48).

ولقد اتفق المسلمون على ثبوت أصل الشفاعة ، ولكنهم اختلفوا في تعريف المفهوم له

(212) المعزلة ، ص 55 ، عن البيان والتبيين ، ج 1 ، ص 177.

(213) انظر (ج) ، ج 1 ، ص 273.

والمحدثون والأشاعرة والإمامية ذهبا إلى أنها لأهل الكبائر من المسلمين . أما المعتزلة ، فقد ذهبوا إلى أنها لزيادة ثواب المؤمنين المستحقين للجنة واستدلوا على أنها ليست ماحية للذنب عن العصاة بقوله تعالى ﴿ وَتَقْوُا يَوْمًا لَا تُغْرِي نَفْسٌ شَيْئًا ، وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَذَّلٌ وَلَا تَنْعَمُهَا شَفَاعَةٌ ﴾ (البقرة / 123) وبقوله ﴿ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴾ (البقرة / 270) ، ويقوله ﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَسْنَاتٍ وَلَا شَفَاعَيْ بُطَاطَعٍ ﴾ (غافر / 18) ويقوله ﴿ وَلَا يُشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَحْنَيْهِ مُشْفَقُونَ ﴾ (الأنبياء / 28) إلى غير ذلك من الآيات الظاهرة في أن الإنسان لا يفعه إلا عمله واطاعتة الله سبحانه⁽²¹⁴⁾ .

وهناك من أوجبها على أهل الكبائر إذا ثابوا وندموا يدلو بذلك من خلال الحوار الذي جرى بين محمد بن أبي عمير الذي سأله موسى بن جعفر (ع) : يا ابن رسول الله فالشفاعة لمن تحب من المذنبين؟ قال حدثني أبي عن أبيه عن علي قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إنما شفاعتي لأهل الكبائر من أمري ، فاما المحسنون منهم فما عليهم من سبيل قال ابن أبي عمير : فقلت له : يا ابن رسول الله كيف تكون الشفاعة لأهل الكبائر والله تعالى ذكره يقول : ﴿ وَلَا يُشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَحْنَيْهِ مُشْفَقُونَ ﴾ (الأنبياء / 28) ومن يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى . فقال : يا أبا أحد ما من مؤمن يرتكب ذنبًا إلا ساهه ذلك وندم عليه . وقد قال النبي ﷺ : « كفى باللهم توبة » وقال عليه السلام « من سرته حسته وسادته سبته فهو مؤمن » . فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس مؤمن ولم يحب له الشفاعة وكان ظالماً . والله تعالى ذكره يقول ﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَسْنَاتٍ وَلَا شَفَاعَيْ بُطَاطَعٍ ﴾ (غافر / 18) فقلت له : يا ابن رسول الله وكيف لا يكون مؤمن من لم يندم على ذنب يرتكبه؟ فقال : يا أبا أحد ما من أحد يرتكب كبيرة من المعاصي وهو يعلم أنه سيحاسب عليها ، إلا ندم على ما ارتكب ، ومتى ندم كان ثالثاً مستحقاً للشفاعة ، ومتى لم يندم عليها كان مصيرًا والمسر لا يغفر له لأنه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب ، ولو كان مؤمناً بالعقوبة لندم . وقد قال النبي ﷺ : « لا كبيرة مع الاستغفار ، ولا صغيرة مع الاصرار » . وأما قول الله عز وجل « ولا يশفعون إلا لمن ارتضى » فإنهما لا يشفعون إلا لمن ارتضى الله دينه ، والدين الاقرار بالجزاء على الحسنات والسيئات ، فمن ارتضى الله دينه ندم على ما ارتكبه من الذنب لعرفته بعاقبته في القيمة⁽²¹⁵⁾ .

ولقد شجع الإمام (ع) على ترك الذنب بالاستغفار منها ، فأقى على جوامع الاستغفار بقوله : « وإن الاستغفار درجة العليين ، وهو اسم واقع على ستة معان : أولها الندم على ما مضى ، والثاني العزم على ترك العود إليه أبداً ، والثالث أن تؤدي إلى المخلوقين حقوقهم حق

(214) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، ص 212 ، عن كتاب « المواقف للإيجي » .

(215) توحيد الصدوق ، ص 407-408 .

تلقى الله عز وجل أملس ليس عليك تبعة ، والرابع أن تعمد إلى كل فريضة عليك ضياعها فتؤدي حقها ، والخامس أن تعمد إلى اللحم الذي نبت على السمت فتنبيه بالأحزان حتى تلصن الجلد بالعظم ، وينشا بينها لحم جديد ، والسادس أن تذيق الجسم ألم الطاعة كما أذقته حلاوة المصيبة ، فعند ذلك تقول : استغفر الله ⁽²¹⁶⁾ . لذلك فقد تتعجب على من ي Yasas من رحمة الله وهو قادر على الاستغفار . عن الشعبي قال : « سمعت علي بن أبي طالب يقول : العجب من يقطن ومعه المحاجة . فقيل له ، وما المحاجة ؟ قال : الاستغفار » ⁽²¹⁷⁾ . إذ لا مانع من العقل والشرع أن يغفر الله بعض الذنوب لسب آخر غير التوره وطلب المغفرة كالندم على الذنوب وترك العود إليها ، وأداء الحقوق والقيام بالغراض والواجبات وترك الحرام والتکفير عن السیئات بفعل الحسنات وغير ذلك من الأعمال التي يحمد عليها الإنسان وتغفر ذنبه ، لأن رحمته تعالى وسعت كل شيء والمعنى السنة التي ذكرها الإمام ^(ع) هي شرط المستغفر الذي يطبع إلى الدرجة العليا عند الله الذي جعل من النبي ﷺ ومن الاستغفار ، أمانين في الأرض ، من العذاب كما يقول ^(ع) : « كان في الأرض أمانان من عذاب الله ، وقد رفع أحدهما فدونكم الآخر فتمسكون به . أما الأمان الذي رفع فهو رسول الله ﷺ ، وأما الأمان الباقى فالاستغفار » ⁽²¹⁸⁾ . قال الله تعالى « وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبُهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ » (الأنفال / 33) .

خامساً - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

هذا المبدأ يقر به جميع المسلمين ، وهو مستمد من القرآن الكريم الذي يقر بوجوبه قوله تعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، أولئك هم المفلحون » (آل عمران / 104) .

هذه القضية ، فريضة واجبة تمسك بها الأنبياء لقوم أمور الدين والدنيا لأن تركها يؤدي إلى تفسخ الأخلاق وتدحرج الامم ونسوان الله .

وكان النبي عن المنكر معروفاً عند العرب في جاهليتهم ، ذلك أن قبائل قريش عقدت فيما بينها حلفاً سنته « حلف الفضول » لرد المظالم ونصرة المظلوم واهتم به المسلمون لما هذه القضية من مسامن مباشر بحياة الأمة الإسلامية ومسيرة المجتمع الإسلامي ومنعه من الانحراف .

ولقد اختلف الفقهاء في وجوبه ، هل هو عيني أم كفائي ؟ فقال الأقدمون ومنهم

⁽²¹⁶⁾ انظر (ح) ج 20 ، ص 56.

⁽²¹⁷⁾ بحار الأنوار ج 3 ، ص 98.

⁽²¹⁸⁾ انظر (ح) ، ج 18 ، ص 240.

الطوسى يكونه واجباً عيناً ، أما المتقدمون ومنهم السيد المرتضى فقد ذهبا إلى كونه واجباً كفائياً . وفرا الاستاذ محمد تقى الحكيم في كتابه « الأصول العامة للفقه المقارن » (ص 59) ، الواجب العيني والكافئي بقوله : « الواجب العيني هو الذي يتعلق بجميع المكلفين ولا يسقط عنهم بامتثال البعض بل لا بد لكل منهم من امتثال مستقل ، ومثاله في الشريعة ، الصوم والصلوة . والوجوب الكفائي ، ويراد به الوجوب الذي يتعلق بجميع المكلفين ، ويسقط عنهم بامتثال البعض وعند ترك الجميع يعاقب الجميع كتفسيل الميت ودفعه والصلة عليه » .

وسواء كان الوجوب عيناً أم كفائياً ، فإن المسلمين مكلفين بتطبيق هذا الواجب ، إلا أن الخلاف الذي وقع فيما بينهم هو إلى أي مدى يتبعي أن يسير فيه الإنسان ؟ وهذا مرتبط بقضية الامان السالفة الذكر .

فالذين قالوا بأن الامان هو تصديق بالقلب فقط ، فقد اكتفوا في مسألة المعروف والمنكر بقولهم أن القلب واللسان كافيان وحدهما ولا يصح اللجوء إلى القوة ، أما الذين اعتبروا الامان تصديق وعمل ، فلم يكتفوا بنصرته باللسان بل أجازوا استعمال السيف إذا كان لا بد منه .

وحاء في « نهج البلاغة » بأن المعروف والمنكر خلقين من خلق الله . وأنبيائه ورسله وجوهها جائز على الخلق عقلاً لا على الله ، لأنه لو ألزم بفعل المعروف ومنع من اتيان المنكر بطل التكليف . وما متلازم ، فلا ينفصل أحدهما عن الآخر وقد فرضها الله مصلحة للعباد بما في الأمر بالعدل والصدق والاحسان وغيرها من أعمال المعروف من قائمة عظيمة للبشر ، ولما في النبي عن أعمال المنكر من تركيز وتثبيت دعائم الفضيلة وقطع دابر الفساد ، تكون النتيجة متفعمة للبشر لا الله لأن سبحانه غني بذلك فلا تنفعه طاعة ولا تضره معصية : « والأمر بالمعروف مصلحة للعباد ، والنبي عن المنكر رداً للسفاهة »⁽²¹⁹⁾ . ولا مجال للتفاوت والتلون في هذه القضية لأنها واجبة وجوهها يتلزم قول الحق ولو كان مرأ ، وباباً وسبلة تمكن بها المكلف ، ومدى استحقاقه للأجر إنما يتوقف على مدى التزامه بها . على أن تكون لوجه الله تعالى ، لا لغaiات دنيوية ، أو مآرب شخصية ، والشهادة في سبيل الله حياة ثانية أو حياة برزخية خاصة لا يعلم حقيقتها إلا الله تعالى ، وهي تمتاز عن حياة سائر المؤمنين في البرزخ . قال تعالى : « **وَلَا تَقُولُوا مِنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ أَمْوَاتٌ ، بَلْ أَخْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تُشْعِرُونَ** » (البقرة / 154) وقال الألوسي : « إن الروح تتعلق بعد الموت ببدن برزخي ، مغاير لهذا البدن الكثيف وأرواح الشهداء يثبت لها هذا التعلق ، على وجه يمتازون فيه عن عدتهم من المؤمنين ، أما في نفس التعلق أو في نفس الحياة ، أو في نفس المتعلق به ، مع ما

⁽²¹⁹⁾ انظر (ج) ، ج 19 ، ص 86.

ينضم الى ذلك من البهجة والنعيم اللاتين بهم ، ولهذه الابدان البرزخية شبه صوري بالابدان الدنيوية ، والله اعلم ⁽²²⁰⁾ .

اما الجهاد الذي فرضه الله على المؤمنين ، فليس للإكراه على الاسلام والعقيدة وإنما هو من أجل بقاء الكفار على جحود حق الله وعصيائهم أمره ومحادته ، بعد وضوح الحجج وظهور الدلائل والأعذار اليهم ، وحملهم على العمل بشريعته والانقياد لاحكامه ولحماية الدعوة والحق الذي جاءت به ، من علوانهم وليكون الدين كله الله وحده كما قال تعالى « وَقَاتَلُوكُمْ حُسْنٌ لَا تَكُونُ فَتْنَةً وَيَكُونُ الدِّينُ لَهُ » (البقرة / 193) .

إذ لا إكراه في الدين ، لأن الدين - وهو عقد في القلب وإذعان في النفس - يستند على التمكن والاختيار ، وهو مناط الشواب والعقارب ، ولو لا ذلك لما حصل الابتلاء والاختبار ولبطل الامتحان ، وهو قوله تعالى « فَمَنْ شَاءَ فَلْتُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكُفِرْ » (الكهف / 29) .

وكان الإمام علي (ع) يعطي المثل من نفسه في كل ما كان يدعوه إليه ، ولم يشه عن عمل ما يحب عمله شيء . يقول محمد عبدو « وقد كان رضي الله عنه لا يكتم شيئاً يحوك بنفسه ، كان أميناً بالمعروف ، نهاء عن المنكر ، لا يحيى ولا يداري ولا يكذب ، ولا يداجي » ⁽²²¹⁾ .

اما تطبيق هذا المبدأ ، فكان كما يذكر الإمام (ع) على التدريج ومن السهل الى الصعب ، بالقلب ان كفى ، وباللسان إذا لم يكف القلب ، وبالسيف إن لم يكف القلب واللسان ، وبالاجمال حسب استطاعة الانسان لهذا الأمر بحيث لا يكون له مجالاً للتهرب من مواجهة مسؤوليته ، أو تجاهل ما يبرئ . فالسلبية لا معنى لها في عرف الإمام (ع) ، ولا بد للانسان من أن يدبلي بذاته في مقاومة الباطل ، ولو بأضعف الإيمان ، كما يقول (ع) : « أهيا المؤمنون انه من رأى عدواً يعمل به ، ومنكراً يدعى اليه فانكره بقلبه ، فقد سلم وبرئ » ، ومن أنكره بلسانه فقد أجر ، وهو أفضل من صاحبه ، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الطالبين السفل ، فذلك الذي أصاب سبيل الهدى ، وقام على الطريق ونور في قلبه اليقين ⁽²²²⁾ .

وخلالقة القول ان الإمام علي (ع) قال بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لطبع المنكر وضرورة مقاومته ، وحسن المعروف وضرورة الدعوة اليه واستدل على ذلك بالسمع والعقل . وهو فرض على كل مسلم بحسب ثقته منه - أي هو فرض كفاية وتطبيقه يكون

(220) شربتل ، حسن : صفة البيان لمعاني القرآن ، دار الكتاب العربي بمصر ، ط 1 1956 م ج 1 ، ص 52.

(221) انظر (م) ، ج 1 ، ص 48.

(222) انظر (ح) ، ج 19 ، ص 305.

تدرجياً من السهل الى الصعب ، وأجمعوا المعتزلة إلا «الأصم» على «وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الامكان والقدرة ، باللسان واليد والسيف ، كيف قدروا عمل ذلك⁽²²³⁾ . إلا أنهم لم يتطرقوا في تحقيق هذا المبدأ كالخوارج ، فحكموا العقل ولم يوجبوا استعمال السيف إلا في الظروف الملائمة .

أما عن كيفية وجوبه ، فقد ذكر ابن أبي الحديد قوله ، بأنه «واجب على الكفاية دون الأعيان»⁽²²⁴⁾ .

311 . (223) مقالات المسلمين ، ج 1 ، من 311 .
308 . (224) انظر (ج) ج 19 ، من 308 .

العالم العلوى

إن كل ما في الوجود هو فعل الله وخلقه ، فيه تجل حكمته تعالى وقدرته وجلاله وعظمته . وال موجودات المخلوقة هذه ، منها ما يعرف أصلها وبالتالي يمكن التفكير فيها كمخلوقات العالم العلوى ، ومنها ما لا يعرف أصلها فلا يمكننا التفكير فيها كمخلوقات العالم العلوى ، من الملائكة والجن والشياطين والبرزخ والصراط والعرش والكرسي وغير ذلك كما قال تعالى « وَعَنْلَئِلَّ مَا لَا تَعْلَمُونَ » (التحل / 8) . إن مجال الفكر في هذه الخلائق عما يضيق ويغمض ، ولا سيل لهم سوى الإيمان بهم كما قال سبحانه « وَلَكُنَ الْبَرُّ مِنْ أَمْنَ بَالِهِ وَأَلْبَؤُمُ الْآخِرِ وَالْمُلَائِكَةِ » (البقرة / 177) .

من كلامه (ع) وقد سئل عن العالم العلوى ، قال « صور عارية عن المواد ، عالية عن القوة والاستعداد تحمل لها فأشرتق وطالعها فنلالات ، والقى في هيوبتها مثاله ، فأظهر عنها أفعاله » (١) .

إن الدراسات والأبحاث العقلية في الفلسفة الالمية ، تكاد تجتمع على اثبات موجودات متوسطة بين الواجب تعالى ، وبين عالم المادة . هذه التوسطات تتقبل الفيوضات عن الواجب ثم تعكسها إلى ما دونها ، وتكون نسبتها إليه ، نسبة الكامل إلى المستكمل ، ونسبةها إلى المادييات ، نسبة الجسم الصيفي إلى الجسم الخشن .

ونحن نجهل تماماً حقيقة موجودات العالم العلوى سوى كونها أرواحاً مجردة عن المواد . وكل ما نتصوره عنهم ، فيها يتعلق بصورهم وأشكالهم وحياتهم وأحاسيسهم ، وإنما هو مجرد حدس ، وتخمين ، لأنها من عالم الغيب الذي لا مكان له في العقل ولا في الحس ، وما علينا سوى أن نعتقد بوجودهم دون السؤال عنهم ، إذا لا نعرف من أمرهم شيئاً ، ولا نعرف أحداً تخصص بهذا الموضوع الغيبي كي ننتفع أقواله ونأخذ منه . ولا سيل لنا في هذا المجال سوى القرآن والسنة تدبرهما لنعلم كلمة الله فيهم .

(١) الأدمي : الغرر والدرر ، ص 146 ، مطبعة المرفان ، صيدا 1931 . فضاء الإمام علي ، ص 97 .

وهناك تشابه كبير بين « نهج البلاغة » والقرآن فيما يتعلق بهذه المخلوقات ، حيث اشتمل على العديد من الخطب التي يصعّب اعتمادها في الحديث عنهم .

١- الملائكة :

الملائكة جند من خلق الله ، وقد ركز تعالى فيهم العقل والفهم ، وفطّرهم على الطاعة ، وأقدرهم على التشكيل بأشكال مختلفة ، وعلى الأعمال العظيمة الشاقة ووصفهم في القرآن بأوصاف كثيرة .

ولقد ذكر القرآن عدداً من الملائكة المختلفة في النوع والرتبة .

ففي المرتبة الأولى جاء الملائكة المقربون كما قال تعالى ﴿ لَنْ يَسْتَكِنَ الْمُبِيْعُ أَنْ يَكُونَ عَبْدَهُ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمَقْرُوبُونَ ﴾ (النساء / 172) .

ثم الملائكة المُبَحَّون الصافون الذين لا يملون التسبيح لقوله تعالى ﴿ وَإِنَّا لَنَعْرِفُ الصَّافُونَ، وَإِنَّا لَنَعْرِفُ الْمُسَبِّحُونَ ﴾ (الصافات / 165-166) .

ثم الملائكة الحاملون للعرش كقوله تعالى ﴿ وَيَتَمَلَّ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَّةٌ ﴾ (الحاقة / 17) وهم الأرواح الموكلة بتدبير العرش .

ثم الملائكة الحافظون حول العرش كما قال تعالى ﴿ وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ﴾ (الزمر / 75) وهم الأرواح الحاملة للعرش .

ثم ملائكة السموات وهي الأرواح الموكلة بها والتصرفة فيها بالتحريك والسكن بذاته الله عز وجل ، يقول سبحانه ﴿ وَهُنَّ يَسْجُدُ مَا فِي السُّمُوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ ذَابِّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُنَّ لَا يَسْتَكِبُرُونَ ﴾ (النحل / 49) .

ثم الملائكة المنصرفة بتدبير العناصر المختلفة ، وتلك الموكلة بالمركبات من المعادن والنبات والحيوان .

ثم ملائكة الحفظة الكرام كما قال تعالى ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ حَلَاقِطِينَ كَرَامًا كَابِيْسِينَ ﴾ (الانفطار / 82) ويدخل فيهم المعقبات المشار إليهم بقوله تعالى ﴿ لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَعْقِلُوْنَهُ مِنْ أَمْرِ إِلَهٍ ﴾ (الرعد / 11) .

ثم ملائكة الجنة وخزنتها لقوله تعالى : ﴿ وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ﴾ (الزمر / 73) . والجنة المذكورة في القرآن ثمان : جنة النعيم ، وجنة الفردوس ، وجنة الخلود وجنة الملوى ، وجنة عدن ، ودار السلام ، ودار القرار ، وجنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين ، ومن وراء الكل عرش الرحمن ذي الجلال والإكرام .

ثم ملائكة النار وخزنتها لقوله سبحانه ﴿ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غَلَاظٌ شَدَادٌ لَا يَنْعَصُونَ اللَّهَ مَا أَنْزَفَمُ ﴾ (التحريم / 6) و﴿ عَلَيْهَا تِسْعَةُ عَشَرَ ﴾ (المدثر / 30) ﴿ وَمَا جَعَلْنَا أَمْحَاجَ

النار إلا ملائكة) (المدثر / 31) هذه الملائكة قد تنقل الانسان الى الماوية بسبب ما استكثر من الشهوات واقترب من الشهوات وأعرض عن قوله تعالى « وَأَن لَّيْسَ لِإِنْسَانٍ إِلَّا مَا سَعَى ، وَأَن سُبْحَانَ رَبِّكَ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى وَأَن إِلَى رَبِّكَ التَّتَهُى » (النجم / 39-42) إلا أن ملائكة النار هذه تكون مع إنسان آخر ملائكة جنان ، إذا استخدمهم ذلك الانسان في دار الدنيا على وفق أوامر الله ونواهيه .

وما ذكره الامام (ع) في « النبـع » لا يعدو شيئاً مما جاء في كتاب الله وسنة نبيه في يتعلق بهذه المسألة حيث تقسم الملائكة إلى أنواع مختلفة : « ثُمَّ فَتَقَ مَا بَيْنَ السَّمَوَاتِ الْعَلَا ، فَمِلَاهُنَّ أَطْوَارًا مِّنْ مَلَائِكَةٍ مِّنْهُمْ سَجُودٌ لَا يَرْكَعُونَ ، وَرُكُوعٌ لَا يَتَصَبَّوْنَ ، وَصَافَوْنَ لَا يَتَرَابَلُونَ ، وَمُسْبِحُونَ لَا يَسْأَمُونَ . . . وَمِنْهُمْ أَمْتَاهٌ عَلَى وَجْهٍ ، وَالْأَسْنَةُ إِلَى رَسْلِهِ ، وَخَنْثَلُونَ بِقَضَائِهِ وَأَمْرِهِ وَمِنْهُمْ الْحَفْظَةُ لِعِبَادَهِ وَالسَّدَنَةُ لِأَبْوَابِ جَنَّاهُ ، وَمِنْهُمْ الشَّابِّةُ فِي الْأَرْضِينِ السُّفَلِ أَقْدَامُهُمْ وَمَارِقَهُمْ مِّنَ السَّمَاءِ الْعُلْيَا أَعْنَاقُهُمْ ، وَالْخَارِجَةُ مِنَ الْأَقْطَارِ أَرْكَانُهُمْ ، وَالْمَنْاسِبُ لِقَوْمَانِ الْعَرْشِ أَكْتَافُهُمْ . . . » (2).

ولقد أطيب الإمام (ع) في ذكر صفات الملائكة باعتبارهم أشرف الموجودات المتسمة بكمال العبودية لله تعالى الذي ، خلقهم وأسكنهم أطباقي سموانه ويسبحون بحمده في أماكن شريفة طاهرة ومقدسة ما عصي فيها الرحمن فقط - حيث لا كفر ولا معصية ولا ظلم ولا هوان ، وهو ما أشار إليه « بالصفيف الأعلى » .

وهم متفاوتون في الصورة والشكل والحجم والكمال ، وإدراك الله والعلم والقرب منه والعمل الموكل إلى كل منهم . وقد أكرمه الله بالتقديس عن النفس الامارة بالسوء فكانوا معصومين عن الزيف والانحراف عن قصد الله ، فهم يفعلون ما يؤمرون ولا ينسبون اليهم ما ظهر في الخلق من صنعته ، ولا يدعون بقدرتهم على شيء منها إلا بأقداره لهم ، إنهم خلائق مربوبون ولأمر الله محشلون وخليطهم يسقطون ، دائمون في طاعته عبادون عليها ، فلا مجال للمعصية في حفهم ، يسبحون الليل والنهار ، ولا يفترون ، الراكم منهم راكع أبداً ، والصادق منهم ساجد أبداً والقائم منهم قائم أبداً ، ولكل منهم مقام معلوم لا يتعداه ، فلا شيء يشغلهم إلا المناجاة والصلوات والحمد والتسبیح والذكر ، حيث سعادتهم وسرورهم . ولم يتملكهم الاعجاب ، ولم يغطسوا سوى ربهم الذي خلقهم كما جاء في وصف المتقين « عظم الحال في أنفسهم فصغر ما دونه في أعينهم » (3) .

وهم صافون لا يخالفون بعضهم بعضاً في استقامة طريقهم إليه ولا يخرجون عن نظام

(2) انظر (ج) ج 1 ، ص 91.

(3) نفسه ، ج 1 ، ص 133.

تركيبة لهم في التوجّه إليه . ولم يختلفوا في الله سبحانه ووحديّته وصفاته كما اختلف أهل الأرض وكان همهم الأسّمي ، طاعة الله ورضوانه وقد بلغوا في ذلك أعلى المراتب ^(٤) .

ومن المستحيل إثبات وجود الملائكة بطريق الحس ، لأنها خارجة عن نطاق سيطرته ، وباعتبارها من الأرواح التي يصعب تحديدها والاحتاطة بها . ودليل كونها أرواحاً ، إنهم « لم يسكنوا الأصلاب ، ولم يضمنوا الأرحام ، ولم يخلقوا من ماء مهين ، ولم يتشعبهم رب الماءون » ^(٥) كما يقول الإمام (ع) .

إلا أنه من الممكن إثبات وجودهم بطريق النقل والعقل . فالقرآن الكريم يحمل بالأيات الدالة عليهم ، والعقل يقر بوجود ملائكة مكرمين منزهين ، هم وسطاء بين الله وعباده وسفراه إلى رسله ، يعملون بأمره ونبيه ، ويرعون لطاعته . فهم إذن ، أرواح مجردة عن الماء ، ولو كانوا أجساماً كثيفة كأجسامنا لرأيناهم . لذلك فهم أفضل من الآباء باعتبارهم من سكان السموات ، وهم أكثر شرفاً من سكان الأرض لتنزفهم عن نفاقص الخلق فلا تنطرق إليهم الأمراض والموت ولا نسل لهم ولا ذرية لأنهم لم يسكنوا الأرحام ، ولم يخلقوا من ماء نص عليه القرآن بأنه مهين حقير .

وهم موكلون بحفظ العباد من المخاطر لحين أجلهم ، والحقيقة على نوعين : منهم حفظة للعبد لقوله تعالى « لَمْ يُمْكِنَنَا مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ ، وَمِنْ خَلْفِهِ يَعْنِظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ » ^(٦) (ال وعد / 11) أي حفظ العبد بأمر الله تعالى من الآفات التي تعرّض لهم ، ومنهم حفظة على العبد لقوله تعالى « وَرَبِّكُمْ عَلَيْكُمْ حَفَظَةٌ » ^(٧) (الأنعام / 61) . والمراد من ذلك ، ضبط أعمالهم وأقوالهم بما يتوافق والطاعات والمعاصي يقول الإمام علي (ع) : « لِبْسٌ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ ، إِلَّا وَمَعَهُ ملائكة حفظة يحفظونه من أَنْ يتردِّي فِي بَئْرٍ أَوْ يقع عَلَيْهِ حَانِطٌ ، أَوْ يصْبِيَهُ سُوءٌ فَإِذَا حَانَ أَجْلُهِ خَلَوَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا يَصْبِيَهُ » ^(٨) .

أما الملك عند المعتزلة فهو « حيوان نوري » ، ف منه شفاف عادم اللون كالماء ومنه ملون بلون الشمس ، والملائكة عندهم قادرون على ملوك أحياه بعلوم وقدرة وحياة ، كالواحد منا ، مكلفين كالواحد منا ، إلا أنهم معصومون ^(٩) كما جاء في شرح « النهج » لابن أبي الحديد ، وحكي عن أبي اسحق النظم أنه قال : « إن قوماً من المعتزلة قالوا ، إنهم جلوا على الطاعة لمخالفة خلقهم خلقة المكلفين وأنهم قالوا : لو كانوا مكلفين ، لم يؤمّن أن يعصوا فيها أمروا به

(4) انظر (ح) ، ج ٦ ، ص 423-425.

(5) نفسه ، ج ٦ ، ص 434.

(6) توحيد الصدق ، ص 368.

(7) انظر (ح) ، ج ١ ، ص 91.

وقد قال تعالى : « لَا يَقْصُرُونَ اللَّهُ مَا أَمْرَهُمْ ، وَفَعَلُوا مَا يُؤْمِنُونَ » (التحرير / 6)⁽⁸⁾ . إن حديث الإمام (ع) عن الملائكة لا يختلف في شيء عما جاء به القرآن إلا في النقطة والتبيير ، أما المعنـى فهو واحد في كلا السفرين ، مما يميز اعتبار هذا الكتاب ، أحد المصادر المأثمة المعتمدة في دراسة أصول العقائد الإسلامية .

ونظراً لصعوبة المادة التي هي موضوع البحث ، فقد اختلفت الآراء بل وتضاربت حول العديد من المسائل المتعلقة بالملائكة كذلك التي تتناول وجودهم وما هيـم ، وبنـيتـهم وهـيـة تركـبـهم ، وتكلـيفـهم ، وما يجوز وما لا يجوز عليهم ، وفي أي القـبيلـين أـفضلـ : الملائكة أو الأنـبيـاء ؟ وفي قـدـمـهم وحـدـوـثـهم ، وفي مـاهـيـةـ إـبـلـيسـ أـمـوـنـ الملـائـكةـ أـوـ لـيـسـ مـنـهاـ ؟ وغـيـرـ ذـلـكـ من الـابـحـاثـ التي ذـهـبـ بـهـاـ الـفـلـاسـفـةـ وـالـمـكـلـمـونـ وـخـلـفـ رـجـالـ الـفـكـرـ مـذـاهـبـ شـقـيـقـ ، وـتـوـصـلـواـ إـلـىـ نـتـائـجـ تـرـاـوـحـ بـيـنـ الـمـؤـالـفـةـ وـالـمـخـالـفـةـ ، زـادـتـ الـمـشـكـلـةـ تـعـقـيـداـ لـعـدـمـ توـصـلـهاـ إـلـىـ نـهـيـاتـ حـاسـمـةـ وـقـاطـعـةـ ، وـماـ ذـلـكـ إـلـاـ لـأـنـاـ أـمـورـ تـنـقـعـ بـإـدـرـاكـ الـعـقـلـ وـلـاـ تـنـضـعـ لـنـطـقـ الـحـسـ . فـمـنـ استـدـلـ عـلـيـهـ بـالـحـسـ وـالـمـشـاهـدـةـ لـكـوـنـهاـ مـنـ الـأـجـسـامـ ذـوـاتـ الـلـحـمـ وـالـعـظـمـ ، وـمـنـهـ مـنـ أـبـثـاـ بـالـنـظـرـ باـعـتـارـهـاـ مـنـ الـجـواـهـرـ الـمـجـرـدـةـ عـنـ الـمـادـةـ (ـ الـفـلـاسـفـةـ) . وـجـعـلـهـمـ قـوـمـ مـضـطـرـوـنـ فـيـ أـفـعـالـهـمـ وـلـيـسـواـ مـكـلـفـيـنـ بـيـنـاـ أـنـاطـهـمـ بـهـمـ آخـرـوـنـ التـكـلـيفـ ، وـقـدـ أـجـازـ الـبـعـضـ عـلـيـهـمـ الـعـصـيـةـ كـمـاـ تـجـوزـ عـلـيـنـاـ (ـ عـنـ أـصـحـابـ أـبـيـ هـاشـمـ)ـ فـيـ حـيـنـ أـنـ أـبـوـ الـحـسـ الـخـيـاطـ حـكـيـ عنـ قـدـمـاءـ الـمـعـزـلـةـ قـوـلـهـ : أـنـهـ لـاـ يـجـوزـ أـنـ يـعـصـيـ أـحـدـ مـنـ الـمـلـائـكـةـ⁽⁹⁾ . وـمـاـ يـتـمـلـقـ بـالـأـفـضـلـيـةـ بـيـنـ الـأـنـبـيـاءـ ، وـقـدـ أـهـلـ الـحـدـيـثـ وـالـأـشـعـرـيـةـ : إـنـ الـأـنـبـيـاءـ أـفـضـلـ مـنـ الـمـلـائـكـةـ ، وـقـالـ الشـيـعـةـ : الـأـنـبـيـاءـ أـفـضـلـ مـنـ الـمـلـائـكـةـ ، وـالـأـئـمـةـ أـفـضـلـ مـنـ الـمـلـائـكـةـ . وـقـالـ قـوـمـ وـمـنـهـ الـحـشـوـيـةـ ، إـنـ الـمـؤـمـنـيـنـ أـفـضـلـ مـنـ الـمـلـائـكـةـ⁽¹⁰⁾ . وـاـخـتـلـفـواـ فـيـ قـدـمـهـمـ وـحـدـوـثـهـمـ ، فـذـهـبـ الـفـلـاسـفـةـ إـلـىـ قـدـمـ الـمـلـائـكـةـ ، قـالـ غـيـرـهـمـ مـنـ أـهـلـ الـمـلـلـ : أـهـمـ عـدـوـنـ . كـذـلـكـ اـخـتـلـفـواـ فـيـ كـوـنـ إـبـلـيـسـ مـنـ الـمـلـائـكـةـ أـوـ لـيـسـ مـنـهاـ . فـقـالـ أـبـوـ عـثـمـانـ إـنـ مـنـ الـمـلـائـكـةـ بـدـلـيلـ الـآـيـةـ الـكـرـيمـةـ : « سـجـدـ الـمـلـائـكـةـ كـلـهـمـ أـجـمـعـونـ إـلـاـ إـبـلـيـسـ » (ـ صـ / 73ـ)ـ وـاعـتـبرـهـ آخـرـوـنـ مـنـ الـمـلـائـكـةـ بـدـلـالـةـ هـذـهـ الـآـيـةـ ، لـكـنـ اللـهـ مـسـخـ حـيـثـ خـالـفـ الـأـمـرـ ، فـهـوـ بـعـدـ الـسـخـ خـارـجـ عـنـ الـمـلـائـكـةـ ، وـكـانـ قـبـلـ ذـلـكـ مـلـكـاـ ، بـيـنـاـ اـعـتـبـرـ مـعـظـمـ الـمـعـزـلـةـ بـاـنـهـ لـيـسـ مـنـ الـمـلـائـكـةـ ، وـلـاـ كـانـ مـنـهـاـ وـإـنـاـ اـسـتـنـاءـ اللـهـ تـعـالـىـ مـنـهـ ، لـأـنـهـ كـانـ مـأـمـورـاـ بـالـسـجـودـ مـعـهـمـ ، فـهـوـ مـسـتـنـىـ مـنـ عـوـمـ الـمـأـمـورـيـنـ بـالـسـجـودـ لـاـ مـنـ خـصـوصـ الـمـلـائـكـةـ .

هـذـاـ تـنـاقـصـ الـخـاصـلـ فـيـ هـذـهـ الـأـبـحـاثـ يـثـبـتـ مـدىـ عـجـزـ الـعـقـلـ مـنـ الـاـتـيـانـ بـحلـولـ

(8) نفسه ، ج 6 ، ص 432.

(9) انظر (ج) ، ج 6 ، ص 433-434.

(10) نفسه

جازمة ، ومقنعة ويفُكَد على ضرورة الركون الى الله في كتابه العزيز والاستضاءة بنوره لأنَّه الأعلم بما خلق ، ونحن بدورنا لا نستطيع أن نقطع فيها بشيء لأنها تبَأَ عن أفق تفكيرنا ، ومداركنا ونَبْكِلُ علمنا في ذلك الى الله العليم القديم .

2 - إبليس والشيطان

وهي أمور لا يمكن فهمها أيضاً إلا من خلال القرآن ، وأية محاولة لتجاوزه إنما هي ضرب في المجهول إذ لا نعرف كائناً يقال له إبليس أو شيطان ، كما أنها استغراق في الوهم والخيال كما توهם المjosوس في قوله إن مصدر الشيطان « فكرة رديئة أو عفونة رديئة لم تزل مع الله »⁽¹¹⁾ ، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً .

لقد ذكر القرآن شياطين الإنس والجن بمعنى الوسوسة والصلال والخلق السيء لقوله تعالى « شَيَاطِينُ الْإِنْسَانِ وَالْجِنِّ يُوَجِّهُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفُ الْقُوْلِ غُرُورًا » (الأنعام / 112) و « مَنْ يَغْدِي أَنَّ تَرَعَ الشَّيْطَانَ يَتَبَغِي وَيَنْ إِحْتَوِي » (يوسف / 100) وما ترَعَ بين يوسف وإخوته إلا عداوة الحسد .

وهكذا ، فالشيطان كائن معنوي يسري بين الناس من جراء كرههم للحق وعشقمهم للباطل ، فيقتئهم ويزين لهم الباطل والمعاصي ليخدعهم .

أما إبليس ، فهو كائن يدرك ويعقل ويحسن ويفعل ويترک بإرادته واختياره لهذا خطابه الله تعالى وقال له « مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذْ أَمْرَتُكَ » (الأعراف / 12) وطرده ولعنه ، فاحتاج هو يأكله ، وهدد وتوعَّد بكده وضلاله ، وقال « رَبُّ مَا أَغْوَيْتِي لَأَرْيَئَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا يَغُوِّثُهُمْ أَجْعِبِينَ » (الحجر / 39) فأجابه جلت كلمته « لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِنْ تَبَعِكَ مِنْهُمْ أَجْعِبِينَ » (ص / 85) . والآن نتساءل : هل إبليس من الملائكة ؟

لقد اختلف في هذا الأمر ، فجعله البعض منهم واحتاج بالاستثناء « فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ » (ص / 73-74) وبعضهم جعله من الجن لقوله تعالى : « كَانَ مِنَ الْجِنِّ » (الكهف / 50) وله نسل وذرية « فَتَسْجُدُونَهُ وَذُرْيَتُهُ أُولَئِكَهُمْ ذُرْبَنِي » (الكهف / 50) بينما الملائكة لا نسل لها ولا ذرية ، وكلام الإمام (ع) يدل على أنه من الملائكة « كلاً ما كان الله سبحانه ليدخل الجنَّةَ بشَرًا باسْرَ أَخْرَجَ بِهِ مِنْهَا مَلَكًا »⁽¹²⁾ . ولكن كيف اعتبر إبليس من الملائكة مع أن الآية تصرح بكونه من الجن ؟ يقول محمد جواد مغنية : « عَدَ إبْلِيسَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ تَبَعًا لِهَذِهِ الْآيَةِ حِيثُ اعْتَبَرَتْ إبْلِيسَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ ، ثُمَّ أَخْرَجَتْهُ مِنْ بَيْنِهِمْ بَعْدَ أَنْ فَسَدَ وَغَرَّدَ ، وَهُوَ مِنَ الْجِنِّ مَا فِي ذَلِكَ رِبُّ لِنَصِّ الْآيَةِ ، وَلَكِنَّ اللَّهَ سَبَحَانَهُ أَجْرِى عَلَيْهِ حُكْمَ الْمَلَائِكَةِ وَأَمْرَهُ بِالسُّجُودِ كَمَا أَمْرَهُمْ لَأَنَّهُ كَانَ يُشَارِكُهُمْ فِي الْعِبَادَةِ وَيُزِيدُ وَلَا

(11) الملل والنحل ، ج 2 ، ص 40.

(12) انظر (ح) ، ج 13 ، ص 131.

كان منه ما كان ، أخرج من بينهم وطرد عليه فكان من الملائكة حكماً ، وهو من الجن
موضوعاً^(١٣) .

3 - العرش :

للعرش صفات كثيرة و مختلفة ، إذ له في كل مورد في القرآن صفة على حدة ، والعظمة
هي أظهر صفة له لقوله عز وجل « وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْمُظْبَطِ » (الرعد / ١٢٩) .

للعرش حلة هم الملائكة الموكلة بتدبيره وقوتها تناسب مع ثقل قوائمه كما يقول الإمام
علي (ع) : المناسبة لقوائم العرش أكتافهم ناكسة دونه أبصارهم متلمسون تحته
يأججتهم^(١٤) . وفي العرش تمثال جميع ما خلق الله تعالى في البر والبحر لقوله تعالى :
« وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَانَتِهِ » (الحجر / ٢١) .

4 - الكرسي :

قال تعالى : « وَبَيْنَ كُرْبَبَةِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ » (البقرة / ٢٥٥) . إن العرش
والكرسي موجودان من المجدودات الملوكيّة ، غائبان عن إدراكنا ، في كل منها علم الأشياء
وتدبرها إلا أن العرش مقدم في ذلك على الكرسي ، لأن العلم والتداريب يجري من العرش إلى
الكرسي إلى الأشياء كما أن عرش السلطان يجري منه تدبير الأمور إلى الأمير صاحب الكرسي
ومنه إلى المقامات العاملة المباشرة لأمور المملكة . وروي عن علي (ع) قوله عن رسول الله
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « الكرسي لؤلؤة طوها حيث لا يعلمه العالمون وقد جعل الله آية الكرسي أماناً لأهل
الإيمان من شر الشيطان »^(١٥) وهي من المشابه الذي استثار الله به علمه ، فتفرض علم حقيقتها
إليه تعالى ، مع كمال تزييه عن الجسمية .

5 - البيت المعمور :

قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « إن في سماء الدنيا بيته يقال له البيت المعمور بحجال الكعبة ،
وان في السماء السابعة بحراً من نور يقال له الحيوان ، يدخل فيه جبريل (ع) كل غداة ،
فينغمس فيه انفاسة ثم يخرج فيتنفس انفاسة فيخرج منه سبعون ألف قطرة من نور ،
فيخلق الله تعالى من كل قطرة ملكاً ، فيؤمنون أن يأتوا البيت المعمور فيصلون فيه فيأتونه ،
فيدخلونه ويصلون فيه ، ثم يخرجون فلا يعودون إلى يوم القيمة »^(١٦) والله أعلم .

6 - سدرة المتسهى :

قال الله تعالى : « عِنْدَ سِدْرَةِ الْمَتَهِيِّ ، عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى » (النجم / ١٤-١٥) .

(١٣) أنظر (ح) ، ج ٣ ، ص ١١٢ .

(١٤) أنظر (ح) ، ج ١ ، ص ١٩١ .

(١٥) التيسابري ، أبي إسحاق ، قصص الأنبياء ، المكتبة الثقافية ، بيروت د. ت. ، ص ١٣ .

(١٦) المرجع نفسه ، ص ١٤ .

عن كعب قال : « وهي شجرة في السماء السابعة مما يلي الجنة واصلها ثابت في الجنة ،عروقها تحت الكرسي ، وأغصانها تحيط العرش ، اليها يتنهى علم الخلاائق كل ورقة منها تظل أمة من الأمم ، يغشاها ملائكة كائنهم فراش من ذهب ، وعليها ملائكة لا يعلم عددهم إلا الله تعالى ، ومقام جبريل عليه السلام وسطها »⁽¹⁷⁾ والله أعلم .

7 - رحلة الموت :

تبدأ رحلة الموت من الدنيا وتنتهي في الآخرة . وبين الدنيا والآخرة ، تستوقف الانسان معالم عدة ، لتنجز له ما قدم من أعماله وما أخر قبل المولى بين يدي الله لمناقشة الحساب .

فالدنيا دار تكليف ، فيها يمتحن ايمان المرء ، ومنها يأخذ زاد الآخرة وهي دار متابع وغور ظاهرها الرحمة ، وباطنها العذاب ، تأسير ضعاف النفوس وتخذلهم ، حتى إذا رکعوا إليها تحولت عنهم وغدرت بهم . لذا فقد حذر منها الإمام (ع) في أكثر خطبه ودعاه إلى عدم الركون إليها والاقتصار منها على الكفاف .

أما الغاية ، فهي الآخرة حيث الجزاء الأولي كما يقول الإمام (ع) : « ولكن جعل الدنيا دار الأعمال ، والآخرة دار الجزاء والقرار »⁽¹⁸⁾ .

لذلك كان لا بد من استغلال الدنيا لما فيه خير وسعادة الآخرة ، وذلك قبل أن يدهمنا الموت الذي لا عالة واقع « فما ينجم عن الموت من خالقه ، ولا يعطى البقاء من أحبه »⁽¹⁹⁾ .

والموت هو نهاية الحياة الدنيا وبداية حياة الآخرة ، فإذا حل بصاحب جعله طريع الفراش يكابد سكرات الموت وحده . فلا يزال يبالغ في جسله حتى يخالط سممه وبصره ، ويقبض عليه لسانه ، حتى إذا خرجت الروح من جسده ، تركه جيفة بين أهله ، لا حول له ولا قوة . فإذا مات ، ادرج في أفكانه ، ثم القى على الأعواد ، تحمله حفنة الولدان وحشدة الإخوان « إلى دار غربته ، ومنقطع زورته ، ومفرد وحشته ، حتى إذا انصرف الشيع ، ورجع المت排污 ، أقعد في حضرته ، نجياً لهبة السؤال وعترة الامتحان »⁽²⁰⁾ كما يقول الإمام (ع) فإذا أجاب الصواب فاز بروح وريحان في قبره وبجنة النعيم في الآخرة . وإذا أخطأ فله نزل من حيم في قبره ، وتصلبة جحيم في الآخرة . والعذاب لا يكون في دار الدنيا ولا في يوم القيمة ، فتعين أن يكون في البرزخ أي بعد الموت وقبلبعث لقوله تعالى : « ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون » (المؤمنون / 100) فإذا فتح نفحة البعث للحساب تعود الأرواح إلى

(17) المرجع نفسه ، ص 14 .

(18) مستدرك نهج البلاغة ، ص 81 .

(19) أنظر (ح) ، ج 2 ، ص 298 .

(20) نفسه ، ج 6 ، ص 270 .

أجسادها لمناقشة الحساب كما يقول تعالى : « فَإِذَا تُفْعَلُ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ يَتَّهِمُ بِوْمَبْدَلٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ » (المؤمنون / 101) .

وبعد حساب البرزخ لا بد من ورود انتقامه ، إذ لا مفر من الحساب والجزاء فإنه الغاية والمصير ، حيث تخسر الخلائق ، وتنشر صحف الأعمال على صاحبها ، فيجد فيها جميع ما عمله في دار الدنيا ، وتنصب فيها موازين القسط لمقابلة الحسنات والسيئات ، وتنطق فيها الجوارح عندما يختتم الله على الأفواه فتشهد عليهم أيديهم وأرجلهم بما كانوا يكسبون « فَنَفَّتْ مَوَازِينَهُ فَأَوْلَيْكُمْ مِنْ الْمَلَائِكَةِ ، وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأَوْلَيْكُمُ الَّذِينَ حَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُوْنَ » (المؤمنون / 102-103) .

ويذكر (ع) من أحوال هذا اليوم قوله : « في يوم تشخيص فيه الآثار ، وتنظم له الأقطار وتنطلع فيه صروم العثار ، وينفع في الصور فترهز كل مهجة ، وتبكم كل طحة ، وتندل الشنم الشمامخ ، والصم الرواسخ فيصير صلتها سراباً رقراقاً ، ومعهدها قاعاً سملقاً ، فلا شفيع يشفع ، ولا حيم ينفع ولا معدنة ترفع » (٢١١) .

في هذا اليوم إذن يعود البشر كما كانوا عليه في دنياهم لمناقشة الحساب ونيل الجزاء . والمعاد جائز عقلاً وشرعاً . فاما شرعاً للآيات الدالة عليه كقوله تعالى : « كُلُّ نَفْسٍ ذَاقَتِ الْمَوْتَ ثُمَّ إِنَّا تَرْجُمُونَ » (العنكبوت / ٥٧) . وإما عقلاً ، فلأنه لوم يمكن هناك معاد لنيل الجزاء ببطل التكليف ، وكان إرسال الرسل وإنزال الكتب والصحف عيناً وقد ثبت أن الله لم يفعل شيئاً عيناً بل لحكمة كقوله سبحانه للكافرين « أَفَحَسِبُتُمْ أَنَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبْثاً ، وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تَرْجِعُونَ » (المؤمنون / ١١٥) ثم ان الله الذي خلق الخلق بقدرته من لا شيء ، قادر أيضاً على إعادة الخلائق بعد موتها لقوله تعالى : « كَيْفَ تَكُفُّرُونَ بِاللهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَالاً فَأَخْيَأُكُمْ ثُمَّ يُبَيِّنُكُمْ ثُمَّ يُخْبِرُكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تَرْجَعُونَ » (البقرة / ٢٨) .

والمعاد منه ما هو جسماني ، ومنه ما هو روحاني أو نفساني . فالمعاد الجسماني هو عودة الخلائق بعد موتها إلى الحالة التي وجدت عليها في دار الدنيا وقبل الموت . ولقد تطابقت آلة الأنبياء والرسل والأنمة على القول بالمعاد الجسماني ، ونطق به الكتاب العزيز لقوله تعالى « يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجَذَابِ سِرَاعاً كَانُوكُمْ إِلَى نُصُبِّ يُوْفَضُونَ حَافِظِينَ أَبْصَارُهُمْ تَرْهُقُهُمْ ذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَانُوكُمْ يُوعَدُونَ » (المارج / ٤٣-٤٤) وهناك من الحكماء من منع المعاد الجسماني وقال بالنفساني ، في حين أن بعضهم قد ظاهر الشريعة في أمر المعاد الجسماني واثبات السعادة والشقاوة البدنية والروحانية . فيقول ابن سينا في « الشفاء » : « يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو المقبول من الشرع ولا سيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر

(٢١١) انظر (ج) ، ج ١٠ ، ص ١٧١ .

النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج ان تعلم . وقد بسطت الشريعة الحقة التي أنانا بها نبينا المصطفى محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي يحبس البدن .

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى . وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقاييس ، اللتان للآنفس ، وان كان الأوهام منا تقصر عن تصورها لأن لما نوضّح من العلل والحكمة الالهية رغبتهم في اصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية بل كأنهم لا يلتقطون الى ذلك ، وان أعطوهما ، ولا يستعظموها في جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول ⁽²²⁾ .

وما يذكره الإمام (ع) في « النبع » يثبت المعاد الجسماني ولو احتجه « حتى إذا تصرّمت الأمور ، وتقضّت الدهور ، وأزف النشور ، أخرجهم من ضرائح القبور وأوكار الطيور ، وأو مجرة السبع ومطارح المهالك سرّاعاً إلى أمره مهطعين إلى معاده ، ورعيلاً صمدونا ، قياماً صفوّا » ⁽²³⁾ .

هذا الكلام صريح في إثبات المعاد الجسماني حيث يجمع الله أبدان الناس بعد تشنّتها ونفرّقها فيخرج من كان في قبره ، ومن أكله طير أو سبع أو كان مقتولاً ، يخرج من مكانه ، ويجمع الله بين أجزائه وينزلف بينها تمهيداً لمناقشة الحساب . ولا يشق ذلك على الله لأنّه قادر على ما يريد ، ولا يخفى أن إعادة تكوين الإنسان ليست أصعب من إيجاده أول مرة ومن كان قادرًا على أصل إيجاده فهو قادر على إعادةه بعد فناه لقوله تعالى « أؤتُنَّ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُخْلُقَ مِثْلَهُمْ ، بَلْ وَقْعُ الْخَلَاقِ الْغَلِيلِ ، إِنَّمَا أَنْتَ أَرَادْتَ شَيْئًا أَنْ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ » (يس / 81-82) و« قُلْ يَعْمِلُهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةً وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » (يس / 79) .

أما المعاد النفسي ، فهو محاسبة النفس على ما اقترفته من الأفعال السيئة فإن كانت من أهل الشقاوة ، كان مقرها جهنم وبش المصير لقوله تعالى « وَسَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زَمْرًا حَتَّى إِذَا جَاءُهَا فُتُحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَرَّتْهَا أَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ .. » (الزمر / 71) . أما إذا كانت من أهل السعادة ، كان مقرها الجنة والنعيم لقوله تعالى « وَسَيَقُولُ الَّذِينَ إِنْفَوْا رَبِّهِمْ إِلَى الْجَنَّةِ زَمْرًا ، حَتَّى إِذَا جَاءُهَا وَفُتُحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَرَّتْهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طَبْرُمْ فَأَذْخُلُوهَا خَالِدِينَ » (الزمر / 73) .

ويتحدث الإمام (ع) بما هو صريح الاشارة إلى المعاد النفسي « فكل نفس معها سائق

(22) ابن سينا : الفس البشرية ، قدم لها وعلق عليها البر نصري نادر ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1960 . ص 100 .

(23) انظر (ج) ، ج 6 ، ص 249 .

وشهيد ، سائق يسوقها الى عشرها وشاهد يشهد عليها بعملها ⁽²⁴⁾ . والسوقة إما أن تكون متوبة ومضنية أو لطيفة ورؤوفة ، بحسب أعمالها في الحياة الدنيا .

وأكَدَ المعتزلة التكليف في الدنيا والجزاء في الآخرة فقالوا بلسان « العلاف » : « إن الدنيا دار عمل وأمر وهي وعنة واختبار والآخرة دار جزاء وليس بدار عمل ولا دار أمر ولا عنة ولا اختبار » ⁽²⁵⁾ .

أما بالنسبة للمسألة المتعلقة بعداذب القبر ، فقد نقل ابن أبي الحميد كلاماً عن قاضي القضاة في كتابه « طبقات المعتزلة » هذا نصه : « إن عذاب القبر إنما أنكره ضرار بن عمرو ، ولما كان ضرار من أصحاب واصل بن عطاء ظن كثير من الناس أن ذلك مما أنكرته المعتزلة . وليس الأمر كذلك ، بل المعتزلة رجالان أحدهما يجوز عذاب القبر ولا يقطع به وهم الأقلون والأخر يقطع على ذلك ، وهم أكثر أصحابنا لظهور الأخبار الواردة فيه . وإنما تنكر المعتزلة قول طائفة من الجهمة ، إنهم يذهبون وهو موق ، لأن العقل يمنع من ذلك » ⁽²⁶⁾ . وقالوا في المعد ، بأن « حسن التكليف منوط بالتعريض للثواب » ⁽²⁷⁾ . لذلك كانت الاعادة واجبة من طريق العقل للتفرقة بين المحسن والمسيء بالثواب والعقاب وهم يرون بأن ترك البعث للخلق والثواب للمطهين قبيح ، وقالوا ان الشفاء على الفعل الحسن والثواب عليه ، والملاسم والعقاب على الفعل القبيح واجب ⁽²⁸⁾ . وقد أحال الجبائي بعث الاجسام بعد تفرقها بالموت ، وتأول الآيتين الكريمتين « يحيي الموت » و« وأن الله يبعث منه في القبور » على معنى أن الله يحيي الموت ويبعث أرواح من في القبور ⁽²⁹⁾ .

8 - الجنة والنار :

إن المعد جسمنياً كان أو نفسيانياً ، إنما هو لمناقشة أعمال الانسان ورصد الجزاء عليها بالثواب أو العقاب . فمن ثقلت موازينه فهو في الجنة ، ومن خفت موازينه فهو في النار .

والجنة دار بقاء وقرار وسلامة وسعادة وكرامة نعيم أبدى ، فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وشقي أنواع النعيم التي لا تقادس بنعم الدنيا أعدها الله للمتقين والصالحين من أوليائه وعباده لقوله تعالى « أولئك أصحاب الجنة خالدين فيها جزاء بما كانوا يعملون » (الاحقاف / 14) أما العاصين فلا يدخلونها أبداً .

(24) انظر (ج) ، ج 6 ، ص 346.

(25) الانتصار ، ص 56.

(26) انظر (ج) ج 6 ، ص 273.

(27) المعتزلة ، ص 105 . ، عن أصول الدين للبغدادي ، ص 209.

(28) نفسه ، ص 106 ، عن نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني ، ص 371.

(29) نفسه ، ص 151 ، عن الصواعق المرسلة ، ج 2 ، ص 101 .

ويقول الإمام علي (ع) : « فلو رأيت ببصر قلبك نحو ما يوصف لك منها لعزفتك نفسك عن بداعك ما أخرج إلى الدنيا من شهوانها ولذاتها وزخارف مناظرها ولذهلت بالتفكير في أصناف أشجار غابت عروقها في كثبان المسك على سواحل آثارها ، وفي تعليق كباقي المؤلّو الرحب في عالياتها وأفاناتها ، وطروع تلك الشارع مختلفة في غلف أكمامها تجنبني غير تكلف فتائي على منية مجتنبها ، وبطاف على نزالمها في أمنية قصورها بالأعمال المصفقة والخمور المروقة » (30).

أما النار فهي دار هوان وانتقام ، وألام تشهد بصنوف اللوان العذاب التي أعدها الله تعالى لأهل الكفر والإلحاد جزاء ما كسبت أيديهم وما الله بظلام للعبد .

وقد حذر الإمام (ع) عباد الله من النار : « واتقوا ناراً حرها شديد وقعرها بعيد ، وحليتها حديدة وشرابها صديد » (31) . وأمعن في تحذيرهم بأن ذكر لهم أحوال الصراط : « واعلموا أن مجازكم على الصراط ومزالق دحشه ، وأهاربيل زلله ، ونارات أهواله » (32) .

والصراط هو الطريق إلى الجنة والنار ، إذ يتوسط المحشر والجنة يقول الشيخ الصدوق رحمه الله « اعتقادنا في الصراط حق وانه جسر جهنم وانه عمر جميع الخلق من الآنس . قال الله عز وجل : « وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً متفصياً » (مريم / 71) فهو بين المحشر والجنة فمنهم من يحيوزه بطاعته ، ومنهم من تزل به قدمه فيهوى في اهواية بمخالفته » (33) .

وللصراط عقبات تتضمن بعض الفرائض من الواجبات والمحرسات ، من اجتازها بنجاح فاز بدخول الجنة ونعمها فيحيا حياة خالدة سعيدة بجوار الله تعالى ومع أنبيائه وحججه ، والصديقين والشهداء ، والصالحين من عباده ، ومن قصر فيها زلت قدمه وهو في نار جهنم .

« عن المفضل بن عمر قال : سالت أبي عبد الله عن الصراط فقال : هو الطريق إلى معرفة الله عز وجل ، وهو صراطان : صراط في الدنيا وصراط في الآخرة . فاما الصراط الذي في الدنيا ، فهو الإمام المفروض الطاعة ، من عرفه في الدنيا ، واقتدى بهداء مره على الصراط الذي هو جسر جهنم في الآخرة . ومن لم يعرفه في الدنيا زلت قدمه عن الصراط في الآخرة فترى في نار جهنم » (34) .

(30) انظر (ج) ج 9 ، ص 278 ، وج 13 ، ص 110-111.

(31) المرجع نفسه ، ج 7 ، ص 288.

(32) المرجع نفسه ، ج 6 ، ص 263.

(33) الحسني ، عبد الصاحب : روح الاعيان في الدين الإسلامي ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1975 م ص 52.

(34) بحار الأنوار ، ج 4 ، ص 38.

وعنه أيضاً قال : الناس يمرون على الصراط طبقات ، والصراط أدق من الشعر ومن حد السيف ، فمنهم من يمر مثل البرق ، ومنهم من يمر مثل عدو الفرس ومنهم من يمر جبوا ، ومنهم من يمر مشياً ، ومنهم من يمر متعلقاً قد تأخذ النار منه شيئاً أو تشرك شيئاً⁽³⁵⁾ والله أعلم .

ومهما قيل عن الصراط وأحواله فإن ثواب الجنة ونعيها ، وعقاب النار وجحيمها يكفيان لردع الكافر عن المعصية وتشجيع المؤمن على الطاعة ، كما يقول (ع) : « فكفى بالجنة ثواباً ونمواً ، وكفى بالنار عقاباً ووبالاً وكفى بالله متلقاً ومنظيراً ، وكفى بالكتاب حجيجاً وخصيماً⁽³⁶⁾ .

ومهما قيل عن نعيم الدنيا وشقاؤها ، فهي بالقياس الى ما هي عليه في الجنة والنار لا شيء يذكر ، والاسلام (ع) يقول : « كل نعيم دون الجنة محصور وكل بلاء دون النار عافية⁽³⁷⁾ .

ويقول أيضاً في وصف الجنة : « درجات متفاصلات ، ومنازل متفاوتات لا يقطع نعيها ولا يطعن مقبيها ، ولا يبرم خالدها ، ولا يأس ساكنها⁽³⁸⁾ .

ومن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يذكر « النهج » : « فاما اهل الطاعة فنان لهم بجواره ، وخلدهم في داره ، حيث لا يطعن التزال ولا تغير بهم الحال ، ولا تنبههم الأفراح ولا تناهم الأسقام ولا تعرض لهم الأخطار ولا تشخصهم الأسفار .

واما أهل المعصية ، فأنزلهم شر دار ، وغل الأيدي الى الأعنق ، وقرن النواحي بالاقدام وألبسهم سرابيل القطران ومقطعات النيران ، في عذاب قد اشتد جره ، وباب قد أطبق على أهله في نار لها كلب وجحش ، وهب ساطع وقصيف هائل لا يطعن مقبيها ولا يفادي أسيرها ولا تفاصم كبوتها ، لا مدة للدار فتنى ، ولا أجل للقوم فيقضى⁽³⁹⁾ .

نستنتج مما سبق أن نعيم أهل الجنة أبدى سرمدي لا انقطاع له وكذلك عذاب أهل النار وان الإمام علي(ع) يقول بخلفها كما يظهر من الكلام « بحسن بلاشك عند خلقك داراً وجعلت فيها مأدبة ، ومشرباً ومطمئناً وزواجاً وخدماً وقصوراً وانهاراً وزروعاً ، وثماراً⁽⁴⁰⁾ .

ولقد أكد الشرع هذا الامر بقوله تعالى « وجنةٌ غُرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ ، أَبْعَدَتْ

(35) المرجع نفسه ، ج 4 ، ص 38.

(36) انظر (ح) ج 6 ، ص 214.

(37) المرجع نفسه ، ج 19 ، ص 345.

(38) المرجع نفسه ، ج 6 ، ص 348.

(39) انظر (ح) ، ج 7 ، ص 201-202.

(40) المرجع نفسه ، ج 7 ، ص 200.

لِلْمُتُّقِينَ » (آل عمران / 133) و « خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُنْفَلُغُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ » (البقرة / 162) و « لَكُنَّ الَّذِينَ أَتَوْا رَبِّهِمْ لَهُمْ جَنَاحٌ مُّبِينٌ مِّنْ نَحْنِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا تُرْلَأُ مِنْ عَنْدِ اللَّهِ » (آل عمران / 198) : ويقول : العلامة الحلي : « وقد دل السمع على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وبجمع المعارضات متأولة والنصوص التي تصرح بوجودهما تبلغ حد التواتر »⁽⁴¹⁾ .

وجاء في « أوائل المقالات » ان الاجماع قائم على أنها مخلوقتان⁽⁴²⁾ . ولقد اختلف المعتزلة في هذا الأمر . يقول ابن أبي الحديد : « قد اختلف شيوخنا رحهم الله في هذه المسألة . فمن ذهب منهم الى أنها غير مخلوقتين الآن (أي سيخلقان يوم يحيى الله الناس للجزاء) ... أما غير هؤلاء من شيوخنا ، فقالوا : أنها مخلوقتان واعترفوا بأن آدم كان في جنة الجزاء والثواب ، وقالوا : لا يبعد أن يكون في أخبار المكلفين بوجود الجنة والنار ، لطف لهم في التكليف ... »⁽⁴³⁾ .

ويقول الشيخ المفيد : « إن المتأخرین من المعتزلة كأبي هاشم ، يدعون أن خلقها عبث قبل المحشر ، والله لا يبعث في فعله »⁽⁴⁴⁾ .

وخلاصة القول ، إن الجنة والنار سواء كانتا مخلوقتين أم لا ، فإن المعنى بهما ، هو الإنسان بالذات . أما الثانية ، فهي حياته الأبدية في دار القرار ، حيث يوف كل أمرىء جزاء ما كسبت يداه لقوله تعالى : « إِنَّ الْأَنْزَارَ لِنَبِيِّنَعِيمٍ ، وَإِنَّ الْفَجَّارَ لِنَبِيِّنَجَّيْمٍ نَضْلُّنَّهَا يَوْمَ الدِّينِ » (الانفطار / 13-15) .

(41) شرح التجريد من 270.

(42) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، ص 210.

(43) انظر (ح) ج 1 ، ص 109.

(44) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، ص 210.

١ - النبوة

لما كان الخلق قد وجدوا في حالة من الجهل لا يستقيم معها مزاولة ما فرضه الله عليهم من الأحكام والعقائد والوظائف ، وحيث ان العناية الالهية تقضي بحفظ النوع الانساني في اجتماعه لما يحصل بين افراده بالطبع والضرورة ، من الخصم ومحاذبة كل لصاحبه فيما يحتاج اليه من المأكل والمشرب والملبس وغيرها من المانع وما يتبع عن ذلك من الطمع والثروة وإرادة المنفعة ليس ذلك فحسب ، بل ان اختلاف الناس في مللهم وأهوائهم وطوانفهم ، وأرائهم وميولهم ورغباتهم وما يسيبه من الجدل والخصام والمنازعة ، كل ذلك يؤدي إلى فساد النوع وهلاكه وخراب البلاد ودمارها . من هنا فإن حكمة الخالق سبحانه ولطفه بعباده ، قضت في كل عصر وفي كل أمة بوجود الآنياء واصطفائهم من الخلق وإفاضة الكمال النبوى عليهم بحسب ما وهبت لهم العناية الالهية من القبول والاستعداد ، مؤيدون من قبله تعالى بالأيات والكرامات والمعجزات الدالة على صدقهم أخذنا على الوحي ميشاقهم ، وعلى تبليغ الرسالة أماناتهم لغاية توجيه الخلق وتهذيبهم ، والصلاح بينهم وتبصيرهم الى ما يراد منهم في الدار الفانية وما يتطلب منهم في الدار الآخرة ، وتنقية أذهانهم من الشوائب العالقة بها ، وعقولهم من الشرك والفالل ، وتذكيرهم بنعم الله عليهم وترغيبهم بما أعده الله سبحانه للمنتقين من عباده ، وترهيبهم مما أعده لاعدائه الفاسقين الكافرين . وهذا ما عبر عنه الامام (ع) بقوله : لا تدع الله أن يغريك عن الناس فإن حاجات الناس بعضهم إلى بعض متصلة كإتصال الأعضاء ، فمما يستغنى المرء عن بيده أو رجله ولكن ادع الله أن يغريك عن شرارهم (١) ويقول ابن سينا : « واعلم أن الناس يحتاجون إلى من يضبط أمور متوعهم وأنكحthem ، وجناباتهم ، ويزدكرهم ربهم ، ولا يذعن بعضهم لبعض ، فيجب من العناية الالهية وجود شخص في كل عصر ، مأمور باصلاح النوع ، مؤيد بأيات وتدل على أنها من عند الله ، فيفرض عليهم قربات الله حتى لا يكونون كالبهائم يأكلون وينتعمون فيكونونون » كالأنعام بل مِّنْ أَصْلُ سَبِيلًا (٢) (الفرقان / ٤٤) .

(١) انظر (ج) ، ج ٢٠ ، ص 322.

(٢) عاصي ، حسن : التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا ، رسالة اعدت لنيل شهادة الدكتوراه

وحيث أن كل أمة لا تخلو من نبي مرسى لقوله تعالى ﴿ وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَّ فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ (فاطر / 24) فإن ذلك يؤدي إلى توافر الأنبياء السابق منهم قد أطلعه الله تعالى على العلم بوجود اللاحق له ، كبشرة الأنبياء محمد ﷺ واللاحق بوجود السابق عليه . على هذه الترتيبة والنظام الالهي تم حفظ النوع الانسانى واستمرار الحياة .

ويعرف أخوان الصفاء الأنبياء بقولهم « طائفه من بني آدم ، اصطفاهم الله من عباده . وقرفهم وناجاههم وكشف لهم عن مكتون أسرار غيبه ، وجعلهم أمناء وحيد وسفراء بينه وبين خلقه ، وأرسلهم من عالم الأرواح الذي في ملكوت السماء ، إلى عالم الكون والفساد في الأرض وأنزل معهم الكتاب ليدعوا عباده إلى جواره في الجنة التي كان أبوهم آدم فيها تربى » (١٣٨) .

بذلك نستطيع القول أن تعين النبي ، حق من حقوق الله تعالى ولطف من الطافة ، لا ينزعه فيه منازع من خلقه كما قال تعالى وفي غير آية من آياته ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًّا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسَرَاجًا مُبَيِّنًا ﴾ (الأحزاب / 45-46) . وقوله جل القائل : ﴿ يَا ذَاوَذِنِّا جَعَلْنَاكَ خَلِيقَةً فِي الْأَرْضِ فَانْحَكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْعَدْلِ ﴾ (ص / 26) وله الخيرة في ذلك ، يختار من يشاء ، من يشاء لقوله جل ذكره ﴿ وَرِبُّكَ يُخْلِقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عِنْدَهُ مَا يُشَرِّكُونَ ﴾ (القصص / 68) فكان من اختاره ، آدم خليفة في أرضه ، وطالوت ملكاً على بني إسرائيل ، وخليله إبراهيم إماماً للناس ، ومحمد ﷺ سيداً لرسله وخاتماً لأنبيائه لقوله تعالى ﴿ مَا كَانَ حُمَّادًا أَيْحَدَ مِنْ رِجَالَكُمْ وَلِكَنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّنَ ﴾ (الأحزاب / 40) فالنبي هو المعبر عن إرادة الله تعالى ، ووجوده ضروري لارشاد الناس إلى ما فيه صلاحهم في الدارين ولتأكيد نبوته وإثباتها في نفوس البشر ، أيده الله بالمعجزات وبالعصمة في تلقي الوحي ونشر التبليغ . ولو شاء الله أن يجعل الأمم جميعاً تدين بدين واحد ، وملة واحدة في جميع العصور لفعل كما قال تعالى : ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ جَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلِكَنْ لَيَتَّلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ . . . ﴾ (المائدة / 48) . فالله سبحانه حكيم خير يعلم ما للأمم والأزمان من خصائص وطبايع ، وما يناسب كل أمة من أحكام وشرائع يستقيم بها أمرها وتقتضيه مصلحتها فأنزل شرائع شتى ، تتفق جيئها في الأصول ، ويختلف بعض أحكامها في الفروع باختلاف الأمم والدهور ومن الطبيعي أن ينسخ بعضها بعضاً في بعض الأحكام . واقتضت حكمته تعالى أن يختتم شريعته ، بشرعية عامة كاملة كفيلة بمصالح الناس إلى يوم الدين ، فأنزل بها القرآن وميزه على سائر كتبه السابقة بما يعلمه الراسخون في العلم ، وبعث به خاتم رسلي وأفضل خلقه، وأمره ببيانه للناس ، فمنهم

في الفلسفة ، بيروت 1981 ، ص 229.

(3) الصفاء ، أخوان : الرسائل ، تحقيق بطرس البستاني - دار صادر ، بيروت ج 4 ، ص 156-157.

من أدرك هذه الحكمة ، فعرف ربه حق المعرفة وأمن به وبكتبه ورسله وعمل بأحكامه ومنهم من جهلها فجمدت قريحته وفسدت سريرته ، وأمن ببعض وكفر ببعض فكان لله عاصباً ولحكمته جاحداً ولرسله مكذباً وعن كتبه معرضاً .

ولقد ثبت بدليل العقل والنقل ، إن صاحب الشريعة الإسلامية ، والملة الخينية هو خاتم الأنبياء وسيد المسلمين ، صاحب الشفاعة الكبرى ، رسول الله محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ، صلوات الله عليه وعلى آله الأبرار وأصحابه الميمين . ولقد ظهرت دعوته في طروق كان يغلب عليها دين التشيه ومذهب التجسيم كهما حكى القرآن عنهم « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأجلاؤه » (المائدة / 18) « وقالت اليهود عزير ابن الله ، وقالت النصارى المسيح ابن الله » (التوبه / 30) « قالَتِ الْيَهُودُ بَدَّ اللَّهُ مُغْلَوْلَةً غَلَّتِ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنَا مَا قَالُوا » (المائدة / 64) ، وأثبتت المحوس أصلين أنسد إلى أحدهما الخير وإلى الآخر الشر ، وأنكر البعض الخالق والبعثة والإعادة وقالوا بالطبع المحي والدهر المفتي كما قال تعالى : « وَقَالُوا مَا هِي إِلَّا خِيَاطَاتُ الْأَنْجَنِيَّاتِ تَحْمُلُّونَ وَتَحْمِلُّونَ وَمَا يَهْكِنُنَا إِلَّا الدُّفْرُ » (الجاثية / 24) فالجماع هو الطبع والمهلك هو الدهر . وبعضهم عبدوا الأصنام وزعموا أنها شفاء لهم عند الله لقوله تعالى « وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يُضْرِبُهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هُؤُلَاءِ شُفَاعَاءُنَا عِنْدَ اللَّهِ » (يوحنا / 18) و« مَا تَعْبُدُهُمْ إِلَّا يُقْرِبُونَا إِلَى اللَّهِ ذُلْقَنِي » (الزمر / 3) .

هذه الظروف الصعبة التي كان الخلق يعيشها قبل البعثة اقتضت وجودنبي مرسل ، ويهدي البشر سبيل الحق حتى « أضاءت به البلاد بعد الضلال المظلمة والجهالة الغالية والجهنم الجافية » (١) فقام بالدعوة إلى سبيل ربه بالحكمة والمعونة الحسنة فجلب بنور الحق قلوب الخلق وأكمل دين الله فقال تعالى « الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ ، وَأَنْتُمْ عَلَيْكُمْ نَعْمَلُ ، وَرَضِيْتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِيْنًا » (المائدة / 3) .

إلا أن وجود هذا الشخص لا ينكر مثله في كل آن ، لأن المادة التي تقبل كمال مثله ، إنما تقع في قليل من الأمزجة ، لذلك فمن الواجب أن يشرع للناس بهذه سنة واصحة تدبر مصالحهم وتنظيم أمورهم ، كي يستمر الخلق في معرفة الصانع ، ودوس ذكره حق لا يقع النسيان بعد موت النبي . والقرآن هو ما خلفه النبي في قومه ليبرروا بهديه ويعملوا بوعي آياته . وهو يشتمل على أوامر الله ونواهيه ، مثيّراً على طاعته بجزيل الشواب ، ومعاقباً على معصيته ورسوله بعظيم العقاب ، مبيناً ما حلّه للقوم وما حرّمه عليهم ، متنّاً لهم طائفه من الفرائض التي تتجسد في أفعال وأقوال تكرر على مدى الأيام والدهور ليحصل بذلك دوام ذكره .

(٤) انظر (ح) ، ج ٩ ، ص 137.

أ- طينة النبي :

قلنا أن شخص النبي لا يتكرر وجوده في كل وقت ، وهذا يعني أن ما يتحلى به من كمالات يصعب على أي إنسان غيره التمكّن منها . والطينة التي تقبل مثل هذه الكمالات قليلة ونادرة . لذلك فالنبي إنما يعلو بفطرته وعقله وعلمه وخلقه على سائر الخلق ، بعيد كل البعد عما يشهو سمعته وسريرته . ولو لم يكن النبي على هذه الحالة من الكمال والطهارة ، لقللت ثقة الناس به وسخروا من دعوته . كما أن عبث الأنبياء يقبح في حكمة الباري تعالى الداعية إلى الارتفاع عن الشهوات والتنزه عن المعاصي ، بشخص رسوله وبمبلغ رسالته . فالأنبياء القائمين بدين الله ، هم أفضل الخلق معرفة بالله وأوف لهم حظاً لمكارم الأخلاق ، وأكثراهم عملاً بما يصلح أمر الخلق في معاشهم ومعادهم وأكملهم عقلاً وفطنة وما الاختلاف الحاصل في شرائعهم ، إلا أمور جزئية بحسب مصالح جزئية تتعلق بوقت الرسول العين وحال الخلق المرسل إليهم . وهم خيرة عباد الله سبحانه واستودعهم في أفضل مستودع وأقربهم في خير مستقر ، وتأسختهم كرامات الأصلاب إلى مطهورات الأرحام^(١) . كما يقول الإمام علي (ع) .

ب- عصمة النبي :

وحيث أن النبي هو واسطة بين الله وخلقه ، ينقل إليهم ما يوحى اليه بصدق وأمانة ، ولما كان النبي هو الدليل والسبيل إلى الله تعالى ، فإنه من الواجب والضروري أن يتحلى بالعصمة بحيث لا يطرق السهو والخطأ والنسيان والهوى إلى أقواله وأفعاله وعلاقاته مع الخلق لقوله تعالى ﴿ مَا ضلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَى ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ، عَلَيْهِ شَدِيدُ الْقُوَى ﴾ (النجم / ٢-٣-٤-٥) .

والعصمة هي إحدى الصفات المأمة التي تصون النبي عن الخطأ في تلقي الوحي وفي التبليغ وتطبيق الأحكام ، كما تصونه من الوقوع في المعاصي فلا يتأثر إلا بأمر الله ولا يبني إلا عن نواهيه كما ذكر (ع) فتصدع بما أمر به ، وبلغ رسالات ربه^(٢) .

والعصمة واجبة على النبي ، اقتضتها الحكمة الإلهية ، إذ لا يجوز في حقه تعالى أن يرسيل مُلْسِغاً عنه يكذب ويفرج ويرتكب المعاصي والمحرمات ، وكيف يبشر ويدعو إلى الله واحد أحد من كانت هذه سنته ؟ . كما لا تخوض المعاصي على النبي لأن ذلك يؤدي إلى عدم الثقة به وترك الانقياد له ، ومن ثم ضياع الدعوة ونسيان الحق وعدم ذكره . ثم ان النصوص الدينية صامتة لا حراك فيها ولا نطق ، والنبي هو الذي يعبر عنها ويفسرها ويعتث فيها

(١) انظر (ج) ، ج ٧ ، ص ٦٢.

(٢) انظر (ج) ، ج ١٣ ، ص ٩.

الحياة . ولو لم يكن معصوماً عن الخطأ لتشوّهت معلم الدين ودرست أنوار اليقين ، ولما قامت للشريعة قائمة ، واحتاج الرسول المخطئ ، إلى آخر يصحح خطأه فتفع في التسلسل الحال .

ج - معجزة الأنبياء :

ونقوس الأنبياء لها تصرف في هيولي عالم الكون والفساد باذن الله تعالى وإرادته ، بحيث تكون مستعدة لقبول الأمور الخارقة للعادة والتزاميس الطبيعية والتي تخرج عن وسع غيرهم من أبناء نوعهم .

والمعجزة هي عمدة النبوة ، وهي ضرورة لكل نبي للدلالة على نبوته وصدقه فيها يدعوا إليه فلا يخلو منها نبي على الأطلاق كمعجزة إبراهيم الذي لم تحرقه النار ، وطوفان نوح ، وناقة صالح التي خرجت من الصخرة ، وعصى موسى راحبها الموى على يد عيسى ، والمعجزة الخالدة التي نزلت على محمد ﷺ ، وقتلت في القرآن الكريم وفي غيره من العجزات ، كان شفاق القمر ، وانقلاب الشجرة ، وكلام الذنب معه ، وإطعام الخلق الكبير من الطعام القليل وغير ذلك .

د - زهد النبي :

ومن صفات الأنبياء أيضاً الزهد في الدنيا وتحقيرها وتصغيرها وعدم الانغماس بشهواتها إلا يقدر الحاجة منها . وهذا ما يستوجبه كمال النبوة واستعدادها للقيام بالأعباء الملقاة على عاتقها بصدق وأمانة وإخلاص ، وعلى هذا مثبت جميع الأنبياء ، وحالهم في التكشف وترك الدنيا والاعراض عنها ، ظاهر وعلوم بالتوائر ، ولنا في زهد النبي أسوة حسنة كما يذكر الإمام علي (ع) بقوله : « ولقد كان رسول الله ﷺ كاف لك في الأسوة ، ودليل لك على ذم الدنيا وعيتها وكثرة مخازيها ومساريعها ، إذ قبضت عنه أطرافها ، ووطشت لغيره أكتافها ، وقطم عن رضاعها وزوى عن زخارفها »⁽⁷⁾ .

وفي معرض حديثه عن زهد الأنبياء ، يذكر (ع) ، وهو الذي نبذ الدنيا وتخلّى عنها وزهد في أشيائتها ، نتفاً من ذلك فيقول عن موسى (ع) : « ... والله ما سأله إلا خيراً يأكله لأنَّه كان يأكل بقلة الأرض ، ولقد كانت خصراً البقل ترى من شفيف صفاق بطيءه لهذا وتشذب لحمه » .

وعن داود (ع) : « ... فلقد كان يعمل سفائف الخوص بيده ، ويقول جلساته : أيكم يكفيوني بيعها ويأكل قرص الشعير من ثمنها » .

وعن عيسى (ع) : « فلقد كان يتوكّد الحجر ويلبس المخشن ويسأكل الجشب ، وكان أدامه الجروح ، وصارجه بالليل القمر ، وظلّ له في الشاء مشارق الأرض ومغاربها ، فاكهته

(7) انظر (ج) ، ج 9 ، ص 229.

وريحانه ما تبت الأرض للبهائم ، ولم تكن له زوجة تفتنه ، ولا ولد يحزنه ، ولا مال يلتفته ،
ولا طمع يذلّه ، دابة رجلاء ، وخادمه يداء⁽⁸⁾ .

أما النبي محمد ﷺ ، فقد أخذ الزهد منه كل مأخذ ، ونبذ الدنيا وأمات ذكرها في
نفسه ، وأعرض عنها بقلبه ومشيته ، لأن الله سبحانه وزواها عنه اختياراً ، وبسطها لغيره
احتقاراً⁽⁹⁾ وذلك حق لا يكون عبداً لها ، لأن « من عظمت الدنيا في عينيه وكبر موقعها من
قلبه ، آثرها على الله فانقطع إليها ، وصار عبداً لها⁽¹⁰⁾ » كما يذكر الإمام .

وفي معرض حديثه عن زهد النبي محمد ﷺ باعتباره الأسوة الحسنة ، وعن طريقة
حياته الخاصة يقول (ع) : « فضم الدنيا قضيًّا ، ولم يعرها طرفاً ، أهضم أهل الدنيا كثيًّا ،
وأخصهم من الدنيا بطنًا ، عرضت عليه الدنيا فأباً أن يقبلها ، وعلم أن الله تعالى أبغض
 شيئاً فابغضه ، وحقّر شيئاً فحقّره وصقر شيئاً فصقره ، ... ولقد كان يأكل على
الأرض ، وجلس مجلس العبد ، ويصف بيده نعله ويرفع بيده ثوبه ، ويركب الحمار العاري
... فاعرض عن الدنيا بقلبه ، وأمات ذكرها في نفسه ، وأحب أن تغيب زيتها عن عينيه ،
لكيلاً يتخذ منها رياضاً ، ولا يعتقد لها قراراً ، ولا يرجو فيها مقاماً ، فآخرتها من النفس ،
وأشخصها عن القلب ، وغيّبها عن البصر⁽¹¹⁾ .

هذا ما قاله الإمام (ع) عن النبوة ، أما المعتزلة ، فقد قالت أن بعثة الأنبياء واجبة⁽¹²⁾ ،
وأن النبي معصوم عن الخطأ ، وذلك بجماعتهم على القول « انه لا يجوز أن يبعث الله نبياً
يكفر ويرتكب الكبيرة ، ولا يجوز أن يبعث نبياً كان كافراً أو فاسقاً»⁽¹³⁾ ، واجعوا « على أن
القرآن كلام الله ، وأنه معجزة رسول الله ﷺ ، وأنه على صدقه ، ولا تكون المعجزات إلا
فعلاً خارقاً للعادة»⁽¹⁴⁾ .

وقد يبدو أن كلام الإمام بوجوب بعثة المحمدية هو خلاف قول المعتزلة ، فإذا كانت
غاية البعثة المحمدية هي معرفة الباري ، تعالى ، فإن هذه المعرفة يوجبها العقل ، حسب زعم
المعتزلة ، دون حاجة إلى بعثة الرسل . لكن المعتزلة في الحقيقة لا يختلفون عن ذلك ، وهذا

(8) نفسه ج 7 ، ص 217.

(9) نفسه ، ج 7 ، ص 21.

(10) نفسه ، ج 9 ، ص 226.

(11) نفسه ، ج 7 ، ص 217.

(12) الغزالى ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص 95 ، الطبعة الأخيرة .

(13) مقالات المسلمين ، ج 1 ، ص 272 . ولكنهم أحاجروا وفروع الصفائر منهم دون أن يستوجب عليهم
وعيده ، الانتصار ، ص 71.

(14) الشهريستاني ، عبد الكريم : نهاية الاقدام في علم الكلام ، حرر وصححه الفرد جيروم ، د. ت. ص.

ابن أبي الحميد يثبت ذلك بقوله : إن كثيراً من شيوخنا أوجبوا بعثة الرسل إذا كان في حُشْمِ المكالفين على ما في العقول فائدة . وهو مذهب أبي علي رحمة الله ، فلا يمتنع أن إرسال محمد ﷺ إلى العرب وغيرهم ، لأن الله تعالى علم أنهم مع تنبئهم إيمانهم على ما هو واجب في عقولهم من المعرفة أقرب إلى حصول المعرفة ، فجيئ بذلك يكون بعثة لطفاً⁽¹⁵⁾ .

2 - الإمامة

الإمامية هي «الرياسة العامة لأمور الدين والدنيا لشخص انساني نياة عن النبي»⁽¹⁶⁾ فهي أذن خلافة النبوة ، وتقوم مقامها إلا في تلقي الوحي ، وهذا ما يميز الامام عن النبي ، وكل ما دل على وجوب النبوة ، فهو دال على وجوب الإمامة .

والإمامية ضرورية لتدبير المجتمعات واستمرارها في الوجود فلا يخلو منها مجتمع لعجز الخلق عن تصريف أمورهم الدينية والدنوية . كما يقول (ع) : «إنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع به الكافر ، ويبلغ الله فيها الأجل ، ويجمع به الفيء ويقاتل به العدو ، وتأمن به السبيل ، ويؤخذ به للضعف من القوي ، حتى يستريح بر ويستراح من فاجر»⁽¹⁷⁾ وهذا نص صريح بوجوب الإمامة ، إذ لا يمكن أن تستقيم أمور الناس من دون أمام يحكم بينهم .

والإمامية حجة الله على خلقه ، اقتضتها الحكمة واللطف الالهي لحفظ الناموس الاهي عن التحرير والزباغ ، وتدبر الخلق ليهلك من هلك عن بيته ويحيى من حي عن بيته . «عن أبي عبد الله قال : إن الله أجل وأعظم من أن يترك الأرض بغير أمام عادل . وعن أمير المؤمنين قال : اللهم انك لا تخلي أرضك من حجة لك على خلقك»⁽¹⁸⁾ .

والامام واحد لكل عصر ، بحيث لا تعدد الأنماط في عصر واحد ، ولكل نبي وصي . «عن الحسين بن أبي العلاء قال : قلت لأبي عبد الله (ع) تكون الأرض وليس فيها امام ، قال : لا . قلت : يكون اماماً . قال : لا ، إلا واحداً ما صارت»⁽¹⁹⁾ .

والأنماط شهداء الله وحججه على عباده ، وهم ولاة أمره ، وخزننة علمه ، وخلفاؤه في أرضه ، وأبوابه التي منها يُؤتَى ، ولو لاحظ ما عرف الله عز وجل ، ولا تم إيمان أمرئه ، ولا ثبت اسلامه ، وقد انتدبهم الله لعمارة أرضه وحفظ سنته ونشر دعوته وشرعيته ، فقصدعوا بما

(15) انظر ج 9 ، ص 104 .

(16) الحسني عبد الصاحب : روح الاعيان في الدين الاسلامي ، ص 244 .

(17) انظر (ج) ، ج 2 ، ص 307 .

(18) الأصول من الكافي . ج 1 ، ص 178 .

(19) نفسه ، ج 1 ، ص 178 .

أمروا به ، وحملوا الناس على العمل بالأصول الدينية والخلقية لردعهم عن المفاسد الموجبة لسوء معادهم . والانتفاع بهم يكون كاملاً إذا لم يخل بينهم وبين وظائفهم رادع يبعد من طاعة الناس لهم ، ذلك أنه لا يستطيعون عن المروي ، ولا يعملون بالقبائح ، وقد وقعتهم في ذلك كتاب الله وسنة نبيه ، ورثوا العلم عنهم فنطقوها بما سمعوا ، لم يلهمهم عن ذلك تجارة ولا مال . يقول الإمام علي (ع) : « وإنما الآئمة قوام الله على خلقه ، وعرفاؤه على عباده ، ولا يدخل الجنة إلا من عرفهم وعرفوه ، ولا يدخل النار إلا من أنكرهم وأنكروه »⁽²⁰⁾ .

إن العصمة واجبة ، ولم يشرطها إلا الشيعة ، وهي منصوص عليها من الله تعالى : « إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الْرِّجَسُ أَهْلُ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيرًا » (الأحزاب / 33) . وقد أجمع المفسرون ورواة الأخبار ، على أنها نزلت في أهل البيت عليهم السلام ، وهي صريحة في عصمتهم عن المعاصي كما ثبتت من كلمة « إنما » ، وهي من أقوى أدوات الحصر والدلالة على الاختصاص .

والعصمة تخي عدم الواقع في الخطأ والزلل والمعصية . ولم يعرف عن الإمام علي (ع) أنه أخطأ في تصوره أو وقع في زلة ، أو عصى الله في شيء . وقد ضمن النجاح بعض الخطب التي قد يستفاد منها عدم العصمة من ذلك قول الإمام (ع) « اللهم اغفر لي ما أنت أعلم به مني ، فإن عدت فعد على بالمعفورة ، اللهم اغفر لي ما رأيت من نفسي ولم تجد وفاء عندي ، اللهم اغفر لي ما تقربت به إليك بلسانى ثم خالفه قلبي ، اللهم اغفر لي رمazات الأخطاء ، وسقطات الألطفاظ ، وسهرات الجنان ، وهفوات اللسان »⁽²¹⁾ .

ومعها أيضاً قوله لاصحابه : « فلا تكتفوا عن مقالة بحق ، أو مشورة بعدل ، فإني لست في نفسي بعوق اخطيء ، ولا آمن من ذلك من فعلني ، إلا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به مني ، فإنما أنا وأنتم عبيد الله عملوكون لرب لا رب غيره ، فابدأنا بعد الفضلاة بالهدى ، وأعطانا البصيرة بعد العمى »⁽²²⁾ .

في كلام الخطبين ، ينزل الإمام علي إلى مستوى شعبه ، فيتساوى معهم في كل شيء ، حتى في جواز وقوع الأخطاء منه ، أسوة بهم ، فيطلب المغفرة من الله عليها أو يندش المشورة من أصحابه في كل ما يقوم به ، بل وحتى في طلب المشورة فيما شرعه الله ، حتى لا يبدو في أي منهم حاكياً بأمره ، وليس كاحدهم . وهذا شأن كل عظيم ، يفهم نفسه حتى ولو كان نبياً . فقد شهد شاهد ببراءة يوسف ، ومع هذا قال : « وَمَا أَبْرَىءُ نَفْسِي ، إِنَّ النَّفْسَ لِأَمَارَةٍ بِالسُّوءِ ، إِلَّا مَا رَحِمَ رَبُّي ، إِنَّ رَبَّيْ غَفُورٌ رَّحِيمٌ » (يوسف / 53) .

(20) انظر (ج) ، ج 9 ، ص 152 .

(21) نفسه ، ج 6 ، ص 176 .

(22) نفسه ، ج 11 ، ص 102 .

وقد نفى الشيعة المعاصي عن الامام لأنهم أوجبوا عصمته ، وبرروا مغفرته بأمور ذكرها ابن ميثم البحرياني بقوله : « واعلم أن الشيعة لما أوجبوا عصمته ، (ع) عن المعاصي ، حلوا طلبه لمغفرة هذه الأمور على وجهين :

- أحدهما وهو الأدق ، ان طلبه لغفرانها ، اما هو على تقدير وقوعها منه ، فكانه قال : اللهم ان صدر عنني شيء من هذه الأمور فاغفر لي ، وقد علمت أنه لا يلزم من صدق الشرطية صدق كل واحد من جزئيها ، فلا يلزم من صدق كلامه ، صدورة شيء منها حق يحتاج الى مغفرة .

- الثاني : انهم حلوا ذلك على تأديب الناس وتعليمهم كيفية الاستففار من الذنوب ، وعلى التواضع والاعتراف بالعيوبية ، وان البشر في مظنة التقصير والاساءة . وأما من لم يوجد عصمته فالامر معه ظاهر »⁽²³⁾ .

واما قوله (ع) « أخرجنا مما كنا فيه ... ، فإن ابن أبي الحديد ، يعقب عليه بقوله : « وليس هذا إشارة الى خاص نفسه (ع) ، لأنه لم يكن كافراً فأسلم ، ولكنه كلام يقوله ويشير به الى القوم الذين يخاطبهم من أبناء الناس ، فيأتي بصيغة الجمع الداخلة فيه نفسه توسيعاً ، ويبيّن ان يكون معناه : لو لا الطاف الله تعالى بيته محمد عليه السلام لكتن أنا وغيري على أصل مذهب الأسلام من عبادة الأصنام كما قال تعالى ﴿ وَوَجَدْكَ ضَالًا فَهُدَى ﴾ (الضحى / ٧) ، ليس معناه انه كان كافراً بل معناه ، لو لا اصطفاء الله تعالى لك ، لكتن واحد من قومك ، ومعنى « وجذك ضالاً » اي وجذك بعرضة للضلال ، فكانه ضال بالقوءة لا بالفعل »⁽²⁴⁾ .

وهكذا فالامام علي (ع) ، معصوم عن الخطأ ، وسيرته تدل على ذلك ، ويجب أن يكون كذلك . وفضله يتجل في الصفات التي تميز بها . يقول المسعودي « والأشياء التي استحق بها أصحاب رسول الله صلوات الله عليه وآله وسالم الفضل هي : السبق إلى الإيمان والهجرة ، والنصرة لرسول الله صلوات الله عليه وآله وسالم والقربى منه ، والقناعة وبذل النفس له ، والعلم بالكتاب والتزيل ، والجهاد في سبيل الله ، والورع ، والزهد ، والقضاء ، والحكم ، والفقه ، والعلم ، وكل ذلك لعل (ع) منه النصيب الأوفر ، والحظ الأكبر »⁽²⁵⁾ .

وحكمه الباري تقضي بعصمة الامام ، إذ ليس من الحكممة في شيء أن يعين على أمور دينه من يبعث به ويشوه معالله وبجهل شرحه وتفسيره ونقله الى سائليه ، والكل يعلم أن الامام علي (ع) كان المرجع في شئ أمور الفقه والتفسير والعلم والحكمة ، لذا قال عنه عبد

(23) انظر (ب) ، ج 2 ، ص 214.

(24) انظر (ج) ، ج 11 ، ص 108.

(25) مروج الذهب ، ج 2 ، ص 437.

الكريم الخطيب : « كان علي فقيه الاسلام ، وعالم الاسلام ، وحكيم الاسلام ، غير مدفوع ولا منازع فيه »⁽²⁶⁾ .

ولقد استدل أحدهم على ثبوت العصمة للامام بما يلي :

« أولاً : إن الآئمة حفظة الشرع والقوامون به ، حا لهم في ذلك كحال النبي ، ولأن الحاجة إلى الامام إنما هي للانتصاف للمظلوم من الظالم ، ورفع الفساد ، وحسن مادة الفتنة ، وإن الامام لطف يمنع القاهر من التعدي ، ويحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب المحرمات ، ويقيم الحدود والفرائض ويؤمن بالفقساق ، ويعزز من يستحق التعزيز ، فهو جائز عليه المعصية وصدرت عنه ، لأنفت هذه الغوايد وافتقر إلى امام آخر وتسلل .

ثانياً : إن الامام لو عصى لوجب الانكار عليه من باب الأمر بالمعروف والنبي عن المنكر ، والانكار عليه يتنافي مع وجوب طاعته التي فرضها الله على العباد بقوله جل القائل : « أطِبُّوا اللَّهَ وَأطِبُّوا الرَّسُولَ وَأوْلَى الْأَئِمَّةِ مِنْكُمْ » (النساء / 59) .

ثالثاً : لو صدرت عنه المعصية لسقط عمله من القلوب ، فلا تقاد لطاعته .

رابعاً : لو عصى لكان أسوأ من أقل أفراد الرعية ، لأن المفهوة الصغيرة من الكبير أعظم من أكبر الكبائر من غيره .

خامساً : قوله تعالى لابراهيم : « أَنِي جَاعَلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً ، قَالَ زَمِنُ ذُرْيَتِي ، قَالَ لَا يَنْأِي عَهْدِي الظَّالِمِينَ » (البقرة / 124) ، دلت الآية على أن الامام لا يكون ظالماً ، وكل عاص ف فهو ظالم »⁽²⁷⁾ .

هذا عن عصمة الامام ، أما وظيفته ، فهي تتحدد بأمور دينية ودنيوية ذكرها الامام على (ع) بقوله : « انه ليس على الامام إلا ما حل من أمر ربه : الإبلاغ في الموعظة ، والاجتهد في النصيحة ، والاحياء للسنة ، وإقامة الحدود على مستحقها ، وإصدار السهران على أمثلها »⁽²⁸⁾ .

لماذا فإن أمر الامامة بيد الله تعالى ، يختار لها أفضل عباده ، على أن يكون أكثر أهل زمانه علمًا وادباً وحكمة وخلقاً وسيرة وقرباً من رسول الله ، وإن يكون من قريش كما يقول الامام علي (ع) : « إن الآئمة من قريش ، غرسوا في هذا البطن من هاشم ، لا تصلح على سواهم ، ولا تصلح الولاة من غيرهم »⁽²⁹⁾ . في هذه الحالة لا تصلح الامامة بالانتخاب

(26) علي بن أبي طالب ، ص 87.

(27) فلسفات اسلامية ، ص 402.

(28) انظر (ج) ، ج 7 ، ص 167.

(29) نفسه ، ج 9 ، ص 84.

واتفاق الناقصين ، لأن هذا شأن من شؤون الدنيا والعمل بالموى الداعي إلى الصراع على المصالح الدنيوية ، وهو أمر يفضي إلى الفتنة وتعدد الأئمة في عصر واحد .

فالإمامية خلافة النبوة ، والآمام ينوب عن النبي في تدبير شؤون الدين والدنيا فلا تخوز إلا بمنص صريح منه تعالى . والآمام يحفظ قوانين الشريعة الإسلامية من أن يتطرق إليها التحرير ، فلا يجوز في حكمة الباري أن يتولى هذا المنصب إلا من قبله . وهكذا فالآلام يثبت ويعين بمنص من الله تعالى عليه ، أو بمنص من رسوله أو الآلام السابق عليه .

نستنتج مما تقدم أن الإمامة واجبة شرعاً لتدبير أمور الدين والدنيا ، وإن أمرها بيد الله يختار لها من يشاء من عباده لطفاً بهم ، على أن يكون أفضليهم ، وإنها لا تخوز إلا آلام واحد في كل عصر ، وهي كالنبوة مؤيدة بالعصمة والمعجزة ، فلا يجوز على الإمام الخطا أو العمل بالموى .

وإذا كانت الإمامة ضرورية لحفظ الدين وأحكامه ، وصيانة المجتمعات وتدييرها ، فإن ما يتمتع به الإمام من صفات ينبغي أن تكفل له هذا الأمر . إذ لا يعقل ولا يجوز في حكمة الباري تعالى أن يفوض أمر الإمامة إلى من تنازعه الأهواء والرذائل ، ويكون عاجزاً أو فاسداً عن فرض إرادة الله وكبح جاح نفسه أو نفوس رعيته ، لما في ذلك من خطر يهدى أركان الدين والمجتمع . فنصب الإمام لطف ، وتمكنه من التصرف لطف آخر ، لذلك فقد خصه الله بكرامات لا تظهر إلا على يديه ، وهي مما لا يستطيعخلق فعله أو القيام به ، تأكيداً لامامته ، لذلك فلا «ينبغي أن يكون على الفروج والدماء والمغامن والأحكام وامامة المسلمين ، البخيل فتكتون في أسوالمهم نهمته ، ولا الجاهل فيضلهم بجهله ، ولا الجاف فيقطفهم بجفائه ، ولا الخائف للدول فيتخد قوماً دون قوم ، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع ، ولا المعطل للسنة فيهلك الأمة»⁽³⁰⁾ .

لذلك يفرق الإمام علي (ع) بين الإمام العادل والإمام الجائز فيقول : في كلامه إلى عثمان لما اجتمع إليه الناس وشكروا إليه - أي إلى الإمام علي - ما نعموه من عثمان وولاته «فاعلم أن أفضل عباد الله عند الله ، إمام عادل ، هدي وهدى واقم سنة معلومة ، وآيات بدعة مجھولة ... وان شر الناس عند الله ، إمام جائز ضلّ وضلّ به ، فآيات سنة مأخوذة ، وأحلى بدعة متروكة»⁽³¹⁾ .

إن أغلب الفرق الإسلامية قالت بضرورة وجود الإمام العادل ، إلا أنها اختلفت وتساءلت عن كيفية استخلاف الخليفة ، فهو باختيار أهل الشورى وأصحاب الخلل والعقد ؟

(30) انظر (ج) ، ج 8 ، ص 262.

(31) نفسه ، ج 9 ، ص 261.

أم هو بالقرى من رسول الله ﷺ ؟ أم هو بالنص من الرسول ثم من بعده على من بليه ؟ وفهم في ذلك مذاهب شتى ، وما يهمنا هو قول المعتزلة في ذلك .

إن المعتزلة تستطلق من فكرة مؤداتها أن الناس بحاجة إلى إمام لتدير مصالحهم الدينية ، لأن « الناس يتطللون فيها ببعضهم بالشره والحرص المركب في أخلاقها ، فلذلك احتاجوا إلى الحكم »⁽³²⁾ .

و بما أن الامامة من المسائل التي أدت إلى اختلاف كلمة المسلمين وتغريق صفوهم لعدة قرون ، لذا فإن تعين الخليفة بعد الرسول ، كان موضع جدل وخلاف بين المعتزلة الذين توزعوا « بين من يقول بوجوب تنصبه على الأمة بالنص على ذلك من الله ، وهم معتزلة البصرة ، وبين من يقول بوجوبها على الأمة بحكم العقل وهم البغداديون من المعتزلة »⁽³³⁾ .

ولأنه لا يمكن أن تعدد الامامة لإمامين في نفس الوقت ، لما في ذلك من التشدد والاضطراب في الأمور فإن المعتزلة ترفض بشخص القاضي عبد الجبار « أن يكون للأمة أمان في وقت واحد »⁽³⁴⁾ .

ونظراً لقول بعضهم بالاختيار في تعين الامام ، فقد نفوا عنهم العصمة وأجازوا عليه الخطأ كما اختلفوا في جواز أن يكون الأئمة في غير قريش على مقالين : فقال قائلون منهم « جائز أن يكون الأئمة في غير قريش ، وقال قائلون منهم ، ولا يجوز أن يكون الأئمة إلا من قريش »⁽³⁵⁾ ، كذلك اختلفوا في أي فرع تكون .

وفيما يتعلّق بأفضلية الامام على بالخلافة ، فهم مع اعترافهم ، ولا سيما البغداديين منهم ، بأن الامام على (ع) هو الأفضل والأحق بالامامة ، إلا أنه يجوز عندهم تقديم المفضول على الأفضل لمصلحة يتضمنها الدين وأحوال المكلفين ، ولا أدرى كيف أجاز منتقدهم هذا تقديم الأقل على أعلٰى على العالم ، ربما يجدون في ذلك ما يبررون به ولادة الخلفاء الثلاثة الأول . يقول ابن أبي الحديد : « فأصحابنا رحهم الله ، أحسنواظن بالصحابة ، وحملوا ما وقع على وجه الصواب ، وانهم نظروا إلى مصلحة الإسلام وخافوا فتنه لا تقتصر على ذهاب الخلافة فقط ، بل وتفصي إلى ذهاب النبوة والملة ، فعدلوا عن الأفضل الأشرف الأحق ، إلى فاضل آخر دونه فعدوا له »⁽³⁶⁾ .

إذًا فالمعزلة تعرف بحق علي في الخلافة ، ولكنها عدلّت عن هذا الحق لمصلحة

(32) رسائل المحافظ ، تحقيق هارون ، مكتبة الحاجي بمصر ، سنة 1965 ، ج 1 ص 161 .

(33) الشيعة بين الاشاعرة والمعتزلة ، ص 195 - 196 .

(34) مجلة الفكر العربي ، عدد 22 ، ص 353 ، عن المغني لعبد الجبار ، ج 1 ، ص 254 .

(35) مقالات المسلمين ، ج 1 ، ص 157 .

(36) انظر (ج) ، ج 1 ، ص 157 .

يقتضيها الاسلام وأهله . ولقد اعترف النظام بذلك وأكد على أن الامامة لا تكون إلا بالنص من الله ومن النبي ﷺ فيقول : « لا امامية إلا بالنص والتعيين ظاهراً مكتشفاً ، وقد نص النبي عليه السلام ، عل على رضي الله عنه في مواضع ، وأظهره إظهاراً لم يتبه على الجماعة » (37) .

وإذا كان البعض قد رفض هذه المقوله وقال بأن الأمر لم يخرج عن مجرد قول غير صريح ، وحكم غير قاطع ، فإن هذا لا ينفي في كونه (ع) صاحب الحق الأول في خلافة الأمة لكونه رب رسول الله ووارث علمه وأدبه ، وحافظ دعوته . وأافق ابن أبي الحديد على القول بأن الرسول لم يحاول فرضه على المسلمين ، خوفاً من الشفاق والفرقة الناجمة عن الحسد وحب السلطة . وسواء صرخ النبي لم يصرح فإن الأمر يتوقف على مدى طاعة المسلمين للأمام ، ما داموا غير ملزمين في تنفيذ ما أمروا به . لذا قال ابن أبي الحديد « ولعله كان يصدّه عن التصريح بذلك أمر يعلمه ومصلحة براعيهما ، أو وقوف مع إذن الله تعالى في ذلك » (38) .

(37) الملل والنحل ، ج 1 ، ص 57.

(38) انظر (ج) ، ج 2 ، ص 59.

الباب الثالث

فكرة الخلق

فكرة الخلق

1 - نشأة الكون

فكرة الخلق من الأفكار الهامة التي شغلت بها الفلسفة ، فذهبت فيها مذاهب شتى ، وأحاطتها بكثير من التصورات ، وعللتها إما بقوى خفية وهيبة أو إلهية أو مادية ، ومع ذلك فهي لا تخلو من الاليمان بشيء من القانون يحكم سير الحوادث ويضبط نظام العالم . يقول «وليم والاس» : ان مهمة الفلسفة الخاصة بها هي فهم العالم دون أن تحاول جعله أفضل مما هو عليه⁽¹⁾ .

إن عقلانية الإنسان ، دفعته وبشيء من الدهشة والتأمل إلى محاولة الكشف عن السر الغامض الذي يمكن وراء هذا الكون . وذلك قبل معرفته لنفسه وكشفه عن عالمه الداخلي . يقول «شوبنهاور» : «إنه - بصرف النظر عن الإنسان - ليس ثمة موجود يتساءل عن وجوده . وحين يغدو الإنسان واعياً لأول مرة ، يسلم بوجود ذاته تسلمه بشيء لا يحتاج إلى تفسير . ولا يستمر الأمر على ذلك طويلاً ، ذلك لأنه مع نشأة التأمل يبدأ التساؤل . والتساؤل ألم الميتافيزيقا . وهو الذي جعل أرسطو يقول : إن الناس - الآن ودائماً - يسعون إلى التفلسف بسبب الدهشة . وكلما كان الإنسان أدنى في مرتبة التفكير ، كان تساوئله أقل عن لغز الوجود . ولكن كلما زادوعي الإنسان اتضاحاً بدت له المشكلة أعظم ما تكون⁽²⁾ .

لقد تسأله هذا الإنسان عن كيفية وجود هذا الكون؟ وما أصله؟ وما مصيره؟ وما

(1) والاس ، وليم : مقدمات إلى دراسة فلسفة هيجل ، ص 29 ، أكسفورد سنة 1894
William Wallace: *Prolegoména to the study of Hegel's philosophy*.

عن كتاب «بعض مشكلات الفلسفة» لـ «وليم جيمس» ترجمة محمد فتحي الشبيطي ، ط 2 ، بيروت ، ص 93.

Schopenhauer: *The World as Will and Representation appendix 19. on the Metaphysical need of man «Abridged»*.

عن كتاب «بعض مشكلات الفلسفة» ، ص 64 .

هي القوى المسيرة له ؟ الخ . . . ونجسم مؤونة البحث ، فملا بطنون المجلدات من أجل الوصول الى معرفة الحقيقة التي يبحث عنها ، ورغم أنه توصل الى العديد من القوانين التي تحكم هذا الكون ، إلا أن الغموض ما زال يكتنف هذا الكون لكثره ما يشيره من نسائلات لا يجد لها جواباً حتى الآن ، وهو في طريقه الى الاعتراف بالعجز . يقول اسماعيل مظهر « فكلما كشف لنا سر من أسرار هذا الكون الفسيح ، ألغاه محظياً بكثير من الأسرار الأخرى التي يعجز الفكر الإنساني أزماناً طوالاً دون معرفة كنهها وستدرج الإنسانية في كشف المغصبات حتى تنتهي الى حد تكاليف عنده ظلمات تلك الأسرار ، وإذا ذلك يقف الفكر معرفاً بالعجز »⁽³⁾ . ويغلب العذر في أن الفكر البشري سيقف عند هذا الحد من الآراء والتصورات التي توصل اليها ، أجياً طوالاً دون أن يصل الى اكتشاف الحقيقة الغامضة التي يبحث عنها .

لقد استهلت الفلسفة اليونانية فجر حياتها ، بالبحث في أصل الكون وطبيعته ، وكان طاليس « الملطي » (546-624 ق.م. تقريباً) أول من سار الى هذا الأمر وقال بأن الماء هو أصل كل شيء . وكان هذا القول شائعاً بين الشرقيين في العصر القديم (البابليون والاشوريون وطم في أصل العالم قصة محصلها أن الماء هو منشأ كل شيء .. إلا أن أهمية طاليس تكمن لا في رده الاشياء الى الماء ، بل في كونه أول من صاغ انكاره صياغة منطقية فكانت فلسنته الكونية تستند الى أساس عقلي مجرد ومعلم ، وأول من أرجع الكون الى عنصر واحد ، حيث رأى من خلال تعدد الاشياء وتبنيها وحدة شاملة تكمن وراءها ، إليها ترتد جميع الاشياء .

ثم توالى بعد ذلك المحاوالت الفلسفية على غرار ما ذهب اليه طاليس ولكن باصول مختلفة عنه ، فقال انكسمندريس Anaximandre (المتوفى سنة 547 ق.م.) تلميذ طاليس ، بأن الأصل هو اللا محدود أو اللامتناهي ، وقال انكسيمنس Anaximène (المتوفى حوالي 534 ق.م.) بأنه الماء وقال اكزنيوفان Xenophane (المتوفى حوالي 480 ق.م.) انه التراب ، وقال هيراقليطس Heraclite (المتوفى سنة 475 ق.م.) أنه النار ، وقال أميبلونوكليس Empédocle (المتوفى حوالي 435 ق.م.) أنه هذه العناصر الأربعية جميعاً ، وقال برمنيدس Parmenide (المتوفى سنة 450 ق.م.) أنه الوجود ، وقال ديكريطس Démocrite ولوقفيوس (من رجال القرن الخامس قبل الميلاد) انه الذرات ، وقال انكساغوراس (524-588 ق.م.) وفيثاغورس (ولد بين 580-570 ق.م.) بالعدد .

إن أهمية هذه الآراء جميعها ، هي في كونها المحاوالت الفلسفية الأولى التي ابتعدت في

(3) داروين ، شارلز ، أصل الأنواع ، مقدمة الترجم ، مكتبة النهضة ، بيروت ، 1973 ، ترجمة اسماعيل مظهر ، ص 27.

تفسيرها لأصل الكون عن التفكير الوهمي والاسطوري ، واعتمدت التفكير المجرد في نظرتها الكلية الشاملة إلى الكون الذي استوعبته في فكرة واحدة ، عنها صدرت جميع الأشياء .

ورغم أن الفلسفة اتجهت بعد ذلك إلى دراسة العالم الداخلي للإنسان الذي جعلته مقياس الأشياء جميعها كما قال «بروتاغوراس السقسطاني Protagoras (المتوفى سنة 411 ق.م.) إلا أنها استمرت في دراسة الكون ، ولكن بأسلوب مختلف عن ذي قبل ، فالفلسفة التصورية السقسطانية Conceptualisme تهتم بالوصول إلى المعانى الكلية أو الماهيات الحقيقة للأشياء . أما أفلاطون (427-347 ق.م.) فقد رفع هذه الماهيات إلى مرتبة الوجود الحقيقي وسلب كل شيء دونها ، الحق في الوجود من خلال نظرية المثل التي قال بها واعتبرها الأسس الأولى للوجود ، ولا أساس لها ولا أول ، فهي أزلية أبدية لا تكون ولا تفسد ، يقول عبد الرحمن مرحبا : « وقد ذكر أفلاطون في محاورة « طيساوس » التي خصصها لتفسير التكوين الطبيعي للعالم ، إن الصانع قد أحدث العالم محتذياً بالمثل ، أي أنه ركب الصور المأخوذة عن المثل في المادة الخام »^(٤) .

أما أرسطو ، فقد وقف على النقيض من أفلاطون ، فاعترف بأن الوجود الحقيقي هو الوجود الطبيعي لا عالم المثل ، وأهم شرائط هذا الوجود هو الحركة ، وهي أزلية أبدية .

هذه الأصول الأولية للكون ، رغم أنها تعتمد العقل والمنطق ، إلا أنها شاركت الله في الأزل وكانت موجودة معه منذ القدم . وهناك من الآراء ما أثبت أكثر من أصل للعالم ، فالمجوس والشريعة اثبتوا أصلين قد ينبعان متصادين هما النور والظلمة ، نتج عن امتزاجهما وجود العالم . في حين أن الحرنانية (من الصابئة) قالوا بخمسة قديماء « الباري » والنفس والمحيولي ، والدهر والخلاء^(٥) . وقال الرازبي بأزلية المباديء الكونية كالزمان والمكان والنفس والمحيولي ، نافياً بذلك وحدانية الله وهزيه من النبوة والمعجزات واعتبر أن سبيل الصلاح والاصلاح إنما هو العقل والفلسفة لا الأديان التي أخذ عليها اختلافها حق التناقض .

إن مختلف هذه الآراء ثبت ، إما قديماء مع الله أو شركاء له ، وهذا ضرب من العبث بوحدانيته تعالى ، وتحجيم لقدرته وعظمته وكماله ، لأنه ما به يخلق الخلق ، فهو تعالى محتاج إليه ، وما هو محتاج إليه فهو متقوم به وهذا نقص والله متزه عن كل نقص .

وقد تلاقى الإمام علي (ع) في نهجه ، هذا النقص الحاصل في هذه النظريات وقال بالخلق المطلق من العدم ، من ذلك « لم يخلق الأشياء من أصول أزلية ولا من أوائل أبدية .

(٤) مرحباً ، محمد عبد الرحمن : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط ١ ، سنة ١٩٧٠ ، ص ١٣٢ .

(٥) الرازبي ، رسائل فلسفية ، دار الأفاق ، بيروت ، ط ٣ ، سنة ١٩٧٩ ، ص ٢٠٣ .

بل خلق ما خلق فاقام حده ، وصور فاحسن صورته ⁽⁶⁾ . فكان منسجياً مع رأية التوحيد التي رفع لواءها الاسلام . ذلك أن وحدانية الله تقتضي بعدم وجود شيء معه تعالى وشريك له في الأزل ، بل خلق ما خلق من العدم ، وصنع ما صنع فائقن صنعه وتدبره من غير شريك ساعده في ذلك « خلق الخلائق على غير مثال خلا من غيره ، ولم يستعن على خلقها بأحد من خلقه » ⁽⁷⁾ . وهذا يعني عدم وجود مادة أزلية خلق ، منها الأشياء إذ لم يعند في خلقه مثال غيره ، ولم يعاونه في ذلك أحد من خلقه .

فإله سبحانه أوجد الأشياء على غير مثال سابق ولا من مادة أولى كانت تشاركه في القدم ، ولكن ابتدعها ابتداعاً وبكلمة « كن » فقط . ولم يكن عزوجل مقلداً لأحد فيما خلق . إذ لا خالق غيره جل عن المخاده شركاء له في الألوهية كما قال تعالى « هل من خالق غير الله » (فاطر / 3) . حيث كان ولم يكن معه شيء ، لأنه غني عن كل شيء ، ولا شيء من الأشياء بمعنى عنه كما يقول الامام (ع) : « خلق الخلق على غير تمثيل ولا مشورة مثير ولا معونة معين ، فتم خلقه بأمره وأذعن لطاعته » ⁽⁸⁾ وبهذا الأمر التكربني ، يكون كل شيء من الله ، وفقاً لعلمه وإرادته .

هذه الفلسفة التي أقرت بوحدانية الخالق وبحدوث العالم عنه ، هي على خلاف قول المقدمين ، والمؤخرین من فلاسفة اليونان القائلين بقدم الأصل ، وبالتالي قدم العالم وأزليته . ففسروا بذلك مبدأ التوحيد . فلم يكن من الغريب اذن أن يتصدى مفكر اسلامي مثل أبي حامد الغزالی ، لمثل هذه الفلسفة المنافية لروح الاسلام ، فكان هجومه عليها متبقاً ، لا عن مجرد عاطفة دينية وحسب ، بل جاء نتيجة وعي نام بمجافاة هذه الفلسفة لروح الدين دون أن يقصد إلى هنائها كمنبع من مناهج العقل وأسلوب من أساليب التفكير . يقول فتح الله خليف « ... فمن التجني أن نقول أنه حارب الفلسفة من حيث هي فلسفة بل حارب التيار الملبي الوثني المجافي لروح الدين في الفلسفة » ⁽⁹⁾ .

وهو في عاولته للرد عليهم وتفنيد مزاعهم ، وضع كتابه المشهور « تهافت الفلسفة » وكتب يقول في الغاية من تأليفه : « فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء انتدب لتحرير هذا الكتاب ردأ على الفلسفة القدماء مبيناً تهافت عقidiتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالآلهيات ، وكاشفًا عن غواص مذهبهم وعوراته ، التي هي على التحقيق

(6) انظر (ج) ، ج 9 ، ص 252-253.

(7) نفسه ، ج 13 ، ص 87.

(8) انظر (ج) ، ج 9 ، ص 181.

(9) مجلة عالم الفكر الكربلائي ، م 3 ، ج 4 ، ص 69 سنة 1973 .

مضاحك العقلاه وعبرة عند الأذكياء، أعني ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء من فنون القائد والأراء⁽¹⁰⁾.

إن مسألة قدم العالم وحدوده ، كانت حداً فاصلاً بين الفلسفة والتكلميين وهي المسألة الأولى التي افتح بها الغزالي كتابه المذكور ، حيث يلخص مذهبهم بقوله : « اختلفت الفلسفة في قدم العالم ، فالذى استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والماخرين ، القول بقدمه ، وانه لم يزل موجوداً مع الله تعالى ، ومعلولاً له ، ومساؤله غير متاخر عنه بالزمان ، مساواة المعلول للعلة ، ومساواة النور للشمس ، وان تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان »⁽¹¹⁾ .

ثم ان فكرة حدوث العالم من لا شيء ، أمر يتذرع على البشر إدراك حقيقته ، لأن ذات الله تعالى ليست معلومة لنا على مباشرأ ، وصفاته لا تفاس بصفاتها ، إذ لا وجه للتماثل بين القديم والمحدث ، الثابت والمتغير ، الكامل والناقص ، فهو تعالى **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾** (الشورى / 11) .

إذا كانت الذات الالهية مستعصية على الفهم ، فلا مجال لإدراك كيفية الخلق ، لأن العقل لا يدرك حقيقة القدرة الأولى التي أوجدت مخلوقات الدنيا وكل ما توصلنا إليه هو اكتشاف القوانين العامة التي تربط بينها . ولقد أجهد العلماء أنفسهم في البحث والتحليل وكل ما قالوه بخصوص الخلق والقدرة الالهية كان مجرد حدس وتخمين لا أكثر . وكان (ع) قد أدرك ذلك فقال « فمن فرغ قلبه وأعمل فكره ليتعلم كيف أقمت عرشك وكيف فرأت خلقك ، وكيف علقت في الهواء سمواتك ، وكيف مددت على سور الماء أرضك .. رجع طرفه حسيراً ، وعقله مبهوراً ، وسمعه وإيمانه ، وتفكيره حائزاً»⁽¹²⁾ .

ثم ان اكتشاف هذه القوانين لا يفي بالغرض المطلوب ، وبشكل قاطع وجازم . وهذا ما أكدته فؤاد صروف عندما قال : « كل ما لدينا من معلومات لا تصحح نظرية واحدة عن الكون »⁽¹³⁾ ، ومع ذلك فإن الابحاث المتعلقة بطبيعة الكون مستمرة كما قال الدكتور فؤاد صروف « والنقاش العلمي ، أي في أصل الكون وعمره - قائم على قدم وساق »⁽¹⁴⁾ ، من غير ان يتمكن ، ولن يتمكن ، من الاحتاطة به ، لأنه لا أحد يحيط بالكون إلا خالقه ، أو من ارتضى من عباده ، كما قال تعالى : « عَالَمُ الْغَيْبِ ، فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ أَرْتَضَى مِنْ رَسُولٍ » . (الجن / 27) .

(10) الغزالى ، أبو حامد محمد : ثبات الفلسفة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1962 ، ص 38-39.

(11) ثبات الفلسفة ، ص 48.

(12) انظر (ج) ، ج 9 ، ص 222.

(13) مجلة عالم الفكر : م 1 ، ج 3 ، ص 5 ، 1970.

(14) مجلة عالم الفكر ، م 2 ، ج 2 ، ع 2 ، ص 17 ، سنة 1971 .

وإذا كان الفلسفه القدماء ، فد أجمعوا على قدم العالم ، فقد اعتبر كثير من العلماء والحكماء انه حادث مسبوق بالعدم . ثم أثبتت المتكلمون بالاجماع حيث قالوا « إن العالم محدث وخلق ، أحدهه الباري تعالى وأبدعه ، وكان الله تعالى ولم يكن معه شيء ، ثم خلق العالم بعد ان لم يكن »⁽¹⁵⁾ .

وفكرة الخلق من العدم ، أو الخلق المسبوق بالعدم ، فكرة دينية ، أكدتها الأديان السماوية جميعاً ، ووجدت فيها حلولاً مشكلة بداية العالم .

2 - اختلاف الأقوال في الغاية من خلق العالم

وكما اختلفت الآراء في أصل الكون ، كذلك اختلفت في الغاية التي من أجلها خلق الله العالم ... فزعم المجروس أن الغرض من خلق العالم ، هو أن يتحصن الخالق جل اسمه ، من العدو ، وأن يجعل العالم شبكة له ليوقع العدو فيها ، وبجعله في ربط ووثاق ، والعدو عندهم هو ابليس . وهذا ما أكدته أبو حامد الزوراني عندما قال : « إن المجروس زعمت أن إبليس كان لم يزل فيظلمة والجحود خلاه بمعزل عن سلطان الله ، ثم لم يزل يزحف ويقرب بخيله حتى رأى النور . فوثب وبئبة ، فصار في سلطان الله ، في النور ، ودخل معه هذه الآفات والشرور فخلق الله تعالى هذا العالم شبكة له . فوقع فيها وصار متعلقاً بها ، لا يمكنه الرجوع إلى سلطانه ، فهو عبوب في هذا العالم ، مضطرب في الجحش ، يرمي بالآفات والمحن والنفث إلى خلق الله تعالى »⁽¹⁶⁾ .

ويعقب الشهريستاني على هذا الرأي فيقول : « ولست أظن عاقلاً يعتقد هذا الرأي القائل ، ويرى هذا الاعتقاد المض محل الباطل ، ولعله كان رمزاً إلى ما يتصور في العقل ، ومن عرف الله سبحانه وتعالى بجلاله وكبرياته لم يسمح لهذه الترهات عقله ، ولم يسمع مثل هذه الترهات سمعه »⁽¹⁷⁾ .

أما الماتونية (من الثورية) القائلين بأصلين قددين للعالم (النور والظلمة) فقد زعمت ، بما يشبه أباطيل المجروس ، أن امتزاج النور بالظلمة أدى إلى اختلاط أجزاء الخير (النور) وأجزاء الشر (الظلمة) . « فلما رأى ملك النور هذا الامتزاج ، أمر ملكاً من ملائكته ، فخلق هذا العالم على هذه الهيئة ليتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة »⁽¹⁸⁾ .

وقالت الحرسانية (من الصافية) إن علة حدوث العالم كان بسبب التفات النفس إلى

(15) نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص 5.

(16) الملل والنحل ، ج 2 ، ص 40.

(17) نفسه ، ج 2 ، ص 40.

(18) المصدر نفسه ، ج 2 ، ص 52.

الميولي . ذلك أن « الباري » تعالى كان عالماً بأن النفس تمبل إلى التعلق بالمبولي وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية ، وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها . ولما كان من شأن الباري تعالى الحكمة الناتمة ، عمد إلى الميولي بعد تعلق النفس بها ، فركبها ضروباً من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل . . .⁽¹⁹⁾

إن هذه الأساطير التي عمل بها أصحابها الغاية من خلق الله للعالم إنما هي أصناف أحلام وأوهام ، لا معنى لها إلا في أذهان أصحابها ، وهي من جملة ما يفيض به الخيال الستوري الذي تعشقه الناس وتغبل اليه . كما أنها لسذاجتها تعبّر عن بدائية ، ووثنية الفكر الانساني القديم ومسايرته للاساطير والخرافات الشعبية فكيف عمل الإمام علي (ع) خلق الله للعالم ؟

يذكر (ع) أن كل ما في الوجود ، هو فعل الله وخلقه فهو الله تعالى غرض يرمي اليه من خلال إيماده للعالم ؟

إن الله لا يخلق لا لغرض ، لأن ما يفعل لا لغرض عبث ، والله تعالى لم يخلق عيناً ولا يصح أن تكون أعماله عيناً لأن حكيم . وهواماً أن يخلق لنفعة نفسه أو لنفعة غيره . الأول باطل ، لأن الله سبحانه نقدس عن الانتفاع . فلم يخلق ما خلق ليكون عائداً عليه بتفع أو ضرر ، وهو الغني بذلك ، لا لسبب خارج عنه يستفيد منه غناه . ويبلغ من كمال سلطانه وملكه حداً ، لا يؤثر فيه طاعة من اطاعه ، ولا معصية من عصاه : « فإن الله سبحانه وتعالى ، خلق الخلق ، حيث خلقهم ، غنياً عن طاعتهم آمناً من معصيتهم ، لأنه لا تضره معصية من عصاء ، ولا تنفعه طاعة من أطاعه »⁽²⁰⁾ . لذلك فإن أمره وقضائه مبرم ، فلا بد من وجود ما اقتضت قدرته وإرادته وجوده سواء كره الخلق أم أحب كما قال تعالى ﴿ وَإِنَّ اللَّهَ إِلَّا أَنْ يَعْلَمُ نُورَةً وَأَنْوَارَةً لِكُلِّ أُنْجَوٍ وَلِكُلِّ كَافِرٍ وَلَهُ أَعْلَمُ بِالْأَوْلَادِ ﴾ (التوبه / 32) .

فإذا كان الله قد تقدس عن أن يكون له غرض يعود عليه بالنفع والضرر ، فقد ثبت أنه خلق ما خلق لينفع غيره لكمال ذاته وغاية المطلق وجوده الذي لا يدخل فيه ولا منع ، فلا يجوز في حقه الظلم والعبث . هذه الغاية من الخلق أكدته المعتزلة ، فقال الملافل : « خلق الله عزّ وجلّ خلقه لعلة ، والعلة هي الخلق ، والخلق هو الإرادة والقول ، وأنه إنما خلق الخلق لنفعتهم ، ولو لا ذلك كان لا وجه خلقهم ، لأن من خلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخليقه عنه ضرراً ولا ينتفع به غيره ، ولا يضر به غيره ، فهو عابث »⁽²¹⁾ .

(19) رسائل فلسفية ، ص 205-206.

(20) انظر (ج) ج 10 ، ص 132.

(21) مقالات المسلمين ، ج 1 ، ص 292.

3 - كيف صدرت المخلوقات عن الله ؟

إن الكلمة « كن » المعبرة عن أمر الله وإرادته بوجود الكون ، أثارت أمام المتكلمين المسلمين مشكلتين من أدق المشاكل الميتافيزيقية ، وأعني بها مشكلتي بداية العالم وعلاقة الله به . فالعلاقة بين الله والعالم من أكثر المسائل التي حيرت عقول الفلسفة قديماً وحديثاً ، لأنها تقام بين طرفين نقليضين : الواحد والكثير ، الثابت والمتغير ، الروحي والمادي ، الكامل والناقص

ومع أن فكرة الخلق الدينية التي لم تعرفها الفلسفات القدية ، هي الحل الذي تقدمت به الديانات السماوية لمشكلة بداية العالم وعلاقة الخالق به إلا أن هذه الفكرة في نفسها تدق على فهم البشر كما قلنا ، لأن وسع الخلق لا يحتمل درك التكوين ... كما لا يبلغه فهم البشر⁽²²⁾ .

وما ذلك إلا لأن أحد طرق العلاقة ، وأعني به الله ، ليس معلوماً لنا على مباشرأ ، لذلك ستظل هذه العلاقة سؤلاً خالداً على لسان كل إنسان .

أما فلاسفة الإسلام - أمثال الفارابي وأبي سينا - المتأثرين بالفلك اليوناني فقد استغثوا عن فكرة الخلق الدينية هذه ، واستبدلواها بفكرة الفيض أو الصدور التي استفادوها من الأفلاطونية المحدثة أو الجديدة .

وفكرة الفيض هذه أخذتها الأفلاطونية المحدثة عن المذاهب الفتوحية . ويعتبر ابن سينا من أكثر فلسفات الإسلام ثباتاً لفكرة الفيض وقد جاء إلى هذه الفكرة ليفسر بها حصول الكثرة عن الواحد ، أو العالم عن الله ، وفي اعتقاده أنها تحفظ على الله وحدانيته المطلقة ، تلك الوحدانية التي كان يحرس عليها إلى أقصى حد ، فهو يعتبر أن القضية القائلة « بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » قضية بدائية ومحال أن يصدر الكثير عن الواحد ، لأن هذه تنافي وحدانية الله المطلقة .

وتتلخص نظرية الفيض في أن الواحد أو الأول ليس وجوداً وإنما هو مبدأ للوجود ، يفليس عنده الوجود لأنه كامل من جميع جهاته ، وهذا الكمال يقتضي الجود بالوجود . ولما كان المبدأ الأول واحداً ، كان لا بد أن يكون المعلول الأول له واحداً ، لأن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد ، وهذا المعلول الأول يفليس عن المبدأ الأول أو الواحد بضرر من التأمل والتعقل . ولذلك كان أول ما يفليس عن الأول عقل ، وهذا العقل إذ يتأمل المبدأ الأول ويعقله تفليس عنه نفس كلية هي نفس العالم ، وعن تلك النفس الكلية تفليس النفوس

(22) المازريدي ، أبو منصور محمد بن محمود : كتاب التوحيد ، حفظه وقدم له فتح الله خليف ، دار المشرق ، بيروت ، سنة 1970 ، ص 49 .

والحركات الجزئية في العالم ، فالعالم لم يفتش عن الله مباشرة وإنما فاض عن متواترات بين الله والعالم كالعقل والنفس الكلية ، ومعنى هذا أن فعل الله لا ينتد إلا إلى العقل الأول ، أما باقي الموجودات ، فليس من فعله ، إنما من فعل المتواترات ⁽²³⁾ .

هذا التصور الستينوي لفكرة خلق العالم ، وعلاقة الله به بمحاجي التصور الديني لها ، ويعارض فكرة الخلق من العدم ، تلك التي أكدتها الأديان السماوية ، والتي تنص في حد ذاتها تصوراً فلسفياً عميقاً يرتفع بالالوهية وأفعالها إلى مرتبتها الحقة ، بعيداً عن الرؤية اليونانية الوثنية لها ، فخصتها بالقدمة ، وجعلتها مصدراً لخلق المباشر لجميع أجزاء العالم ، دون متواترات تشارك الله في الخلق والإبداع ، وتحمد من قدرته .

و فكرة الخلق هذه ، هي التي مثلها الإمام علي ^(ع) وبين على أساسها تصوره لبداية الكون ، فكان بذلك منسجماً مع جوهر الأديان السماوية جميعها ، فكيف تناول هذه الفكرة ؟ يقول ^(ع) : إن العالم مخلوق محدث ابتدعه قوة أزلية أبدية قدية من العدم ، فصار دليلاً عليه : « الحمد لله الدال على وجوده بخلقه وبحديث خلقه على أزليته » ⁽²⁴⁾ .

فالله سبحانه مبدأ كل كائن ، وأصل جميع الموجودات الممكنة السماوية منها والأرضية . وهو الفاعل المطلق بالإبداع والآخراع من غير أن يحتاج في ذلك إلى رؤية أو شريك أو حركة أو آلة ، أو تجربة : « المنشىء أصناف الأشياء بلا رؤية فكر آل إليها ، ولا قريبة غريزة أنصر عليها ، ولا تجربة أفادها من حوادث الدهور ولا شريك أعانه على ابتداع عجائب الأمور » ⁽²⁵⁾ . فهو القادر لذاته ولم يختع إلى وساطات تتولى الخلق عنه كما جاء في عملية الفيض بل « خلق الخلاائق بقدرته » ⁽²⁶⁾ . وأحاطها بعلمه ، بقوله : « لمن أراد كونه : كن فيكون » ⁽²⁷⁾ . ثم أوجدها في أوقاتها المحددة لها ، إذ لا مانع في حكم العقل ، ان تتعلق الإرادة الأزلية بإيجاد الحوادث في أوقاتها الخاصة ما دامت على ما هي عليه قبل الحادث وبعده . وهذا يعني أن العالم لم يخلق دفعة واحدة بل على التدريج والتطور ، وإن كل شيء فيه يستند في وجوده ، استمراره إلى إراداته تعالى مباشرة . أما الطبيعة التي أنسد إليها الماديون الخلق فهي عامل مساعد على نمو الشيء دون خلقه ، لأن الخلق فعل الله وحده يختص به دون سائر خلقه . يقول أحد أئمي العراقي : « ولقد برهن العلم الحديث ، على أن البيئة ليست بخلاقة للحياة ، وإنما هي عامل مساعد للنمو واستمرار الحياة . فقد أثبتت

(23) مجلة عام الفكر ، م 3 ، ع 4 ، سنة 1973 ، ص 61.

(24) انظر (ج 9 ، ص 147).

(25) نفسه ، ج 6 ، ص 416.

(26) نفسه ، ج 10 ، ص 113.

(27) نفسه ، ج 13 ، ص 82.

« ردي Redi سنة 1688 م ، بعد إجراء تجربة عميقة ، أن الديدان التي تتولد في اللحوم العفنة ، إنما تتولد من بويضات الذباب الموجودة في اللحوم ولو لا هذه البويضات لما وجد كائن حي »⁽²⁵⁾ . وبعد أن يذكر ما صرخ به علماء الطبيعة في هذا الأمر يقول : « فعلم من كل ذلك ، أن ليس للبيئة أن تخلق كائناً حياً . وإن الحيوية شيء قد جاء من الخارج ، وليس بأمر مادي بحث ، وإن الله تبارك وتعالى هو الذي خلق الكائنات الحية وأعطها نفساً روحياً بقدرته ، ولا يمكن إدخال النفس والروح في المعادلات الكيميائية أو التحليلات الرياضية » **﴿ وَسَأَلُوكُنُكَ عَنِ الرُّوحِ ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّيٍّ وَمَا أُوْتِيْتُ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَبْلًا ﴾** (الاسراء / 85) ⁽²⁶⁾ .

ثم جاء (باستير) وبرهن بصورة قطعية ، أن لا تولد ولا توالد إلا من كائنات حية ، وليس للمادة الجامدة أن تخلق شيئاً حياً ، فقضى بذلك على نظرية التولد الذائي قضاء مبرراً . يقول « ول ديورانت » : « لقد قلل « باستير » من أهمية الاعتقاد بتوليد الحياة من المادة غير الحية ، وبعد نظرية استمرت مئة سنة ومتات التجارب ، فتل الماديون في حل مشكلة أصل الحياة »⁽²⁷⁾ .

ولو افترضنا صحة نظريات التطور العضوي للكائنات ، كنظرية « الصفات المكتسبة » للعالم الفرنسي « لامارك » . ونظرية « الانتخاب الطبيعي » لداروين لاصطدمتا بسؤال يلح علينا بالجواب ، وهو ما هي تلك القوة التي تف وراء كل ذلك وتحركه في دقة مذهلة وقدرة جبارنة نعم هدف معين ؟

يقول يوسف عز الدين عيسى في مقالة له عن « التطور العضوي للكائنات الحية » : « فالخطأ الرئيسي الذي وقع فيه جميع هؤلاء العلماء في نظري هو أنهم تماهلو وجود خالق مبدع جبار ، هو الذي خلق هذا الكون وأبدعه بقدرة المية مذهلة تعجز عن إدراك كنهها عقولنا البشرية منها كان مبلغ ذكائنا وقدرتنا على التفكير »⁽²⁸⁾ . ثم يقول : « وفي اعتقادي ان العلماء قد اجتازوا عصراً يمكن أن نسميه عصر « الغرور العلمي » وهم سائرون الآن نحو الاعتقاد بوجود خالق هذا الكون ومبدعه »⁽²⁹⁾ .

وهكذا ، فالقول يلزمنا بأن لهذا الكون الله وكل ما فيه يشهد بوجوده وعظمته . وهو

(28) أمين أحد : *التكامل في الإسلام* ، ج 2 ، دار المعرفة بيروت ، د. ت. ص 103-106.

(29) نفسه ، ج 2 ، ص 103-106.

(30) ول ديورانت : *قصة الفلسفة* ، ترجمة الشمعاني ، مؤسسة المعرفة ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1966 ، ص 556

(31) مجلة عالم الفكر ، م 3 ، ع 4 ، سنة 1973 ، ص 101.

(32) نفس المرجع ، م 3 ، ع 4 ، ص 103.

من طبيعة تناقض طبيعة المادة الكثيفة ولا بد من أن يكون لطيفاً متناهياً في اللطف ، أذلي ليس له بداية ، عالم عجيب بكل شيء ليس لقدرته حدود ، ولا بد أن يكون هذا الكون من صنع يديه ، وسبيلنا إليه ليست حواسنا ، وإنما العنصر غير المادي فيها كالعقل وال بصيرة والأيمان .

وبعد أن أوجد الله سبحانه ، هذه المخلوقات المتعددة والمختلفة في جواهرها ووظائفها ، لاقم بين مختلفاتها ، كما هو الحال بين النفس الروحانية والجسد المادي ثم أودع فيها طبائعها وألزمها أشخاصها ، فكل شيء خاضع لعنابة الله وتدبره ولا مجال للتحداش عن وجوده بالصدفة ، إذ لا خالق إلا الله القدير الحكيم الذي : « أحال الأشياء لأوقاتها ، ولأقم بين مختلفاتها ، وغرز غرائزها ، وألزمها أشباعها ، عالماً بها قبل ابتدائهما ، عبيطاً بحدودها وانتهائهما عارفاً بقرائتها وأحداثها »⁽³³⁾ . وذكر الإمام ع(أنه تعالى وجهها إلى غايياتها المعينة لها ، ولو لا عنابة الله وتدبره لاضطررت وتخلخلت « قدر ما خلق فاحكم تقديره ، ودبّره فاللطف تدبره ، ووجهه لوجهه ، فلم يتعذر حدود منزلته ولم يقصر دون الانتهاء إلى غايته ، ولم يستصعب إذا أمر بالمضي على إرادته ، فكيف وإنما صدرت الأمور عن مشيئته »⁽³⁴⁾ . فكل ما في الوجود صادر عن الله تعالى ، فهو العملة الأولى والأخيرة لوجودها وزوالها ، وقد خلقها الله على أتم وجه وأحسن تكون بكلمة « كن » فانقادت له وخضعت لمشيئته واستجابت لراداته « فتم خلقه بأمره وأذعن لطاعته ، فأجاب ولم يدافع وانقاد ولم ينزع »⁽³⁵⁾ .

وإذا كان الله عزّ وجلّ هو مبدع الخلق ومنشئ بقدراته ومشيئته ، فكيف أحدث هذا الخلق وكيف دبره ؟ هل أحدهن دفعة واحدة ، أم على فترات ؟ وهل تركه لشأنه أم دبره فاحكم تدبره ؟

لقد ثبت أن وجود العالم جملة إنما ينسب إلى الله تعالى ، إلا أن هذا الوجود لم يتم دفعة واحدة قياساً على أنفسنا ، وإنما أحال الله الأشياء لأوقاتها وأجالها على سبيل التدرج والتتطور ، مع علمه بوجودها قبل ابتدائهما كما ذكر ع(.

وإذا اقتضت مصلحة العباد وجود شيء في وقت معين أوجده سبحانه فيه لا يتقدم عليه ولا يتاخر عنه ، كما قال عزّ وجلّ « إذا جاء أجلهم فلا يتتأخرون ساغة ولا يستقديرون »⁽³³⁾ (يونس / 49) . فخلق الموجودات كان دفعة واحدة بالنسبة لله تعالى ، فلا يتقدم شيء على شيء آخر في الخلق بل في الوجود وبحسب ما تقتضيه المصلحة . وهذا ما أثبته المترفة التي قالت بسان حالياً : « إن اصلاح الخلق وفهم معلن بأوقات تكون فيها ، وكما ... (الله) عزّ وجلّ فعلم أن إرسال الرسل وإرسال كل نبي في الوقت الذي أرسله في صلاح للخلق

(33) انظر (ج) ، ج 1 ، ص 78.

(34) نفسه ، ج 6 ، ص 416.

(35) نفسه ، ج 9 ، ص 181.

فارسله في (ذاك) الوقت الذي علمه دون غيره من الأوقات . وكذلك ما أمر به من الشرائع . وإنما علم أن الأمر به صلاح في وقت كذا دون وقت كذا . إلا ترى أنه أمر موسى (ع) ، بشرائط ثم نسخها على لسان عيسى وأمر بغيرها ، ثم نسخ أيضاً شريعة عيسى (ع) ، على لسان محمد ﷺ وأمر بغيرها ، ففعل من ذلك في كل وقت وزمان ما يعلم أنه صلاح لخلقه ونفع لعباده سبحانه وتعالى (٣٦) .

ولما كانت طبائع الموجودات مختلفة وغير متجانسة ومكونة من عناصر متضادة الكيفيات فإن قدرة الله وحكمته مزجت بينها ، رغم تضادها ، ثم أثبت فيها قوى وغرائز لا تغافلها ، ولقد أثبت المعتزلة ذلك حيث قال الخياط بلسان النظام : « إن إبراهيم كان يزعم أن الله قهر الأشياء المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها إذا خلبت وما هي عليه . فاما إذا منعت ما هي عليه من المنافرة وفهرت على الاجتماع ، فإن من جوهرها و شأنها الاجتماع عند الظهور لها . وكما أن من جوهرها و شأنها المنافرة عند تخليتها وما هي عليه (٣٧) . »

هذا يعني أن الله لم يخلق الخلق عيناً ، وإنما حكمته انتصت تدبيره وتنظيم أموره لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع إلى المكلفين ونفع يصل اليهم ثم احکم تدبيره وتنظيمه وفق المثلية الالهية ، بحيث لو زاد على ذلك المقدار أو نقص عنه ، لاختلت مصلحته وتغيرت مفعته واضطربت أموره ، ثم وجهه إلى غايته ويسره لما خلق له . فلم يتجاوز ما رسم له ، ولم يستصعب المضي على إرادته تعالى .

وزعمت الفرقـة الثانية من المعتزلة « أن معنى القول في الله سبحانه « أنه خالق » . أنه فعل لا بآلة ، ولا بقوة مخترعة ، فمن فعل لا بآلة ولا بقوة مخترعة فهو خالق لفعله ، ومن فعل بقوة مخترعة فليس بخالق لفعله (٣٨) . كما يعتقدون بأن الله « لم يخلق الخلق سدى ، ولم يترك الصور هلاً ، ولم يدع شيئاً غفلأً غير مرسوم ، وثيراً غير منظوم ، وسدى غير محفوظ ، وأنه لا يحيطه من عجيب تقاديره ، ولا يعطيه من جل تدبيره ، ولا من زينة الحكم وجلال قدرة البرهان » (٣٩) . أما عن كيفية صدور المخلوقات عن الله ، فيقول « النظام » : « إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن : معدان ونباتاً وحيواناً وانساناً ، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى كمن بعضها في بعض فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها وجودتها (٤٠) . هذا

(٣٦) الانتصار ، ص 26-27.

(٣٧) نفسه ، ص 41.

(٣٨) مقالات الإسلاميين ، ج 2 ، ص 248.

(٣٩) المحيوان ، ج 2 ، ص 275.

(٤٠) المل والتحلل ، ج 1 ، ص 56 ، يذكر الخياط في « الانتصار » هذا الكلام ويقول : « هذا كذب على إبراهيم » ص 44.

الكلام يتفق مع ما تكلم به الامام (ع) من حيث أن الخلق تم دفعه واحدة وأن المخلوقات ظهرت إلى الوجود بحسب ما تقتضيه مصلحة العباد .

٤ - الماء أصل الأشياء

الماء هو الأصل الأول الذي استهلت به الفلسفة اليونانية فجر حياتها ، وذلك عندما أعلن « طاليس » الملطي أن الماء هو الأصل الأول الذي صدر عنده الكون .

إلا أن طاليس وغيره من الفلاسفة الطبيعيين الأولين ، يعدلون بالمرة عن تفسير العالم بالرواية عن الآلة وبنائه القوى الطبيعية ، وينظرون إلى الموجودات نظرية واقعية ، ويحاولون الاستقراء والبرهنة وتفسير الموجودات بفاعلية بعضها من بعض ، وهذه خطوة كبيرة وضعت أسس العلم بالمعنى الذي نفهمه . كما أنهم يعتقدون « بوحدة الوجود ، أي بجادة ثابتة غير حادثة ولا متذرة ، وينتصرون هذه المادة حاصلة على قوة حيوية باطنية ، وإن لم تظهر دائياً ، تدفعها إلى التطور على نحو آلي ، أي بمجرد اجتماع أجزائها وافتراها أو تخلخلها ونكانفها دون علة فاعلية متمايزة ، فدعوا « هيلو زويست » أي أصحاب المادة الحية تتكون منها الموجودات وتنحل إليها ، ثم إلى غير نهاية »⁽⁴¹⁾ .

هذا التصور اليوناني لفكرة أصل العالم التي تؤكد على تلقائية الخلق ومن دون قوة خالقة مدبرة ، رفضه الإسلام ودعا إلى إثبات قوة إلهية خارقة ، ابتدعت هذا الأصل من العدم وأوجدت منه هذا الكون ، وهذا ما أثبته الإمام (ع) بقوله : « وكان من افتخار جبروته ويدفع لطائف صنعته ، أن جعل من ماء البحر الزاخر المترافق المتراكم المتراص ، يسأً جاماً ، ثم فطر منه أطباقاً ففتحتها سبع سموات بعد ارتقائها فاستمسكت بأمره ، وقامت على حده يحملها الأخضر المتعجر والقمقام المُسْخُر »⁽⁴²⁾ .

وعندما سئل أبو جعفر (ع) عن أول ما خلق الله عزّ وجلّ من خلقه : « ... أول شيء خلقه من خلقه الشيء الذي جميع الأشياء منه ، وهو الماء فقال السائل : فالشيء أخذه من شيء أو من لا شيء؟ فقال : خلق الشيء من لا شيء كان قبله ولو خلق الشيء من شيء - إذا لم يكن له انقطاع أبداً ، ولم يزل الله إذا وعده شيء ولكن كان الله ولا شيء معه ، خلق الشيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء »⁽⁴³⁾ . وقد أثبتت المعتزلة هذا الأصل ، فقالت

(41) مذكرور ابراهيم ، وكرم يوسف : دروس في تاريخ الفلسفة ، المطبعة الاميركية القاهرة سنة 1944 ، ص .

4

(42) انظر (ح) ، ج 11 ، ص 51 .

(43) توحيد الصدق ، ص 66-67 .

بلسان الجاحظ : « وقال الله عز وجل والله خلق كل دابة من ماء . فيقال إنه ليس شيء إلا وفيه ماء ، أو قد أصبه ماء - أو خلق من ماء » (٤٤) .

هذه المادة المحدثة التي أوجدها الله من العدم ، كانت الأصل الأول الذي منه خلقت جميع موجودات الكون بقدرة الله وإرادته .

أ- خلق الأجزاء :

إن هذا الماء الذي تكونت منه الموجودات بقدرة الله وإرادته ، أوجده الله سبحانه في الجو عموماً على ريع كثيفة وقوية . ثم أعطى لهذه الأخيرة قوة عظيمة تستطيع معها أن تشد الماء إليها وتمسكه . ثم خلق سبحانه ربما ثانية سلطتها على الماء فحركته تحريراً قوياً حتى ارتفع وزراكم بعضه فوق بعض وتحول بخار كثيف ، رفعه الله في الفضاء ، وخلق منه السموات السبع . يقول مفتبنة : « إن ذكر السبع لا يفيد الحصر بها ، وإنما خصها الروح بالذكر لأن الذين خطبوا بالقرآن آنذاك كانوا يسمعون عن الأخلاق السبعة وكواكبها دون غيرها » (٤٥) .

هذه السموات تزخر بالأجرام ، وقد اقتضت حكمة الباري أن تضعها مواضعها من الفضاء ، بعضها ثابت وبعضها في حركة دائمة حول نفسها أو حول غيرها من الكواكب من دون أن ترتكز على أي شيء ، يشد بعضها بعضاً ، نظام ثابت أودعه الله فيها بموجبه تتحرك أو تسكن ، يجعلها الله زينة للسموات وبيحة للناظرين وأسباباً للمنافع الكثيرة ، وقد تمكن علماء الفلك من اكتشاف الكثير من المجرات الفلكية وما زالت الأبحاث الفضائية مستمرة للكشف عن المزيد منها .

وكانت السموات أول ما خلقت غير منتظمة الأجزاء ، فنظمها سبحانه تنظيماً محكماً ووصل بين أجزائها وجعلها جسماً متصلةً وسطحاً أملس لا نتواءات فيه ولا صدوع . ثم جعل بين كواكبها تمازجاً وتماسكاً على ما بينها من البعد ، ثم ذللها للهابطين بأمره والصادعين بأعمال خلقه من الملائكة . يقول محمد عبد « كانت السموات هباء مائراً أشبه بالدخان منتبراً ، وبالبخار مادة ، فتجعل من الله فيها سر التكوين فالتحممت عري أشراجها » (٤٦) ثم فتقها الله ، بعد أن كانت جسماً واحداً بسيطاً ، وفصلتها إلى أجرام بينها فرج وأبواب وأفرغ ما بينها بعدها كانت صوامت ، أي لا فراغ فيها كما قال تعالى ﴿إِنَّ السُّمُوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رِتْقًا فَفَتَّاهُنَا﴾ (الأنبياء / 30) .

ولقد أنكر ابن سينا خرق السموات ، فقال في الشفاء : « وأما نحن فقد فرغنا من إثباته

(٤٤) الجاحظ ، الحيوان ، تحقيق فوزي عطوي ، دار صعب ، بيروت ، ط 2 ، ١٩٧٨ م ج ٥ ، ص ٣٧ .

(٤٥) انظر (ج ١ ، ص ٣٦) .

(٤٦) انظر (م ج ١ ، ص ١٦٦-١٦٧) .

امتناع انحراف الجسم السماوي «⁽⁴⁷⁾». وهذا نوع من التعمت والمكابرة على القرآن الكريم الذي صرخ بذلك . يقول ابن أبي الحديد : « القرآن العظيم أولى بالاتباع من كلام الفلسفة الذين أحالوا الخرق على الفلك » «⁽⁴⁸⁾».

ثم أقام سبحانه رصداً من الشهب في أصل تكوين الخلقة ، وهو دليل على ما أثبته العلم الحديث من أن الشهب جعلت لتسد ما يحصل في بعض أجرام الكواكب من خروق . وإقامة الرصد من الشهب الثوابق أكله القرآن الكريم بقوله تعالى « وإنما نَسْأَلُ السَّمَاوَاتِ فَرَبَّنَا هَا مُلْفَتٌ حَرَسًا شَدِيدًا وَشَهِيدًا ، وَإِنَّا كَنَا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَابِعَهُ للسَّمْعِ ، فَمَنْ يَسْتَعِمُ إِذَا نَيَّدَهُ لَهُ شَهِيدًا رَضِيدًا » (الجن / 8-9) ، وإذا كان الفلسفة قد أحالوا ذلك فإن « القول باحرراق الشهب للشياطين ، اتباعاً لنص الكتاب ، أولى من قول الفلسفة الذين أحالوا الانقضاض على الكواكب » «⁽⁴⁹⁾» كما قال ابن أبي الحديد .

وإذا كان هناك من يوجد نسمع ، فهذا يدل على أن الكواكب مسكونة ، فقد نقل عن الإمام الصادق قوله : « من وراء شمسكم هذه أربعون شمساً ، فيها خلق كثير ، ومن وراء قمركم هذا أربعون قمراً فيه خلق كثيرون لا يدركون أن الله خلق آدم لم يخلقه » «⁽⁵⁰⁾».

وبعد أن خلق الله السموات أمسكها بقدرته من أن تضطرب في الهواء ، وأمرها أن تلزم مراكزها ولا تفارق مدارتها ، وذلك لتأدبة الأغراض المنوطة بها ، ولو لا ذلك لاضطررت ومادت . ثم رتبها سبحانه في أماكنها وفق الحكمة والفندة الكونية لتؤدي الغرض الذي أراده الله منها ، فكانت وفق ما أراده منها ، ولو لم تكن كذلك لما جعلها سبحانه موضوعاً لعرشه ومسكناً للملائكة ، يصعدون منها بالعمل الصالح وهذا يدل على أن الله خلقاً يسجلون أعمال العباد وأقوالهم ويصعدون بها إلى السماء كما قال تعالى : « إِنَّ عَلَيْكُمْ حَافِظِينَ كَرَامَةً كَاتِبِينَ ، يَعْمَلُونَ مَا تَفْعَلُونَ » (الانفطار / 12) .

وللكواكب أثرها في عالم الكون والفساد ، وهذا الأثر يتوقف على الكلبات دون الجزيئات نحو أن تقضي حراً أو بريداً أو تدل على قحط عام ، ونحو ذلك من الأمور التي لا تخص إنساناً بعينه » «⁽⁵¹⁾» .

(47) ابن سينا : الشفاء (قسم الطبيعتين) تحقيق محمد قاسم ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، د. ت. ص

46

(48) انظر (ح) ج 6 ، ص 421 .

(49) نفسه ، ج 6 ، ص 421 .

(50) انظر (ح) ج 2 ، ص 20 .

(51) أخذت هذه المعلومات حول خلق الأجراء مما نصصته « النجف » في هذا المجال .
انظر (ح) ، ج 1 ، ص 83 . ج 6 ، ص 419 . ج 10 ، ص 81-82 .

بـ - خلق الأرض :

تعددت نظريات علماء الطبيعة حول نشأة الأرض وتكوينها وعمرها دون أن يتفقوا على نظرية واحدة تغطي اللثام عن حقيقتها وأصلها ، رغم أنهن قد تمكنوا من اكتشاف الكثير من القوانين المتحكم بها ، مما يدل على أن نتائج البحوث الطبيعية نسبة لأن منها يعتمد على مشاهدة الحواس لظواهر الكون . يقول اسماعيل مظہر : « كانت الأرض عند أول انفصامها من سديم الشمس ، كتلة من المادة وفيرة الحرارة ، مضت تبرد ببطء شديد حتى أخذت قوام الجلعاد ، وقيل ذلك ، أي عندما بدأت تأخذ القوم العجمي كانت كتلة من المادة المصهورة شديدة البياض ، وبتناقص الحرارة تدرجأ ، نزلت إلى الحالة النارية أي أصبحت حرارتها حراء اللون . أما الجزء الأثقل وزنةً من هذه الكتلة ، فانفصل عن الجزء الأخف ، وتالَّف منه بطن الأرض ، كما تالَّف من الجزء الخفيف قشرتها ، ولستنا نعرف شيئاً عن مركز كره الأرض أي بطنها ، ولكن الراجح أنه يتالَّف من معادن تارة ثقيلة ، لا تزال في حالة الذوبان ، أما القشرة ، فتالَّف ذلك الأديم الذي نسميه « التربة » أو « الشرى » فوق الأرض أيضاً ، ذلك الماء الذي نسميه البحار والبحيرات والأنهار ، وفي الدور الذي كانت فيه الأرض كتلة منصهرة ، غشاها غلاف كثيف من الماء بخاري القوام . فلما بردت ، برد معها ذلك الغلاف البخاري واستحال ماء ، كذلك تقلصت الأرض عندما أخذت تبرد تدرجأ ، فتجعد سطحها ، كجلد نفحة جفت وانعمرت ، وفي الأغوار المخضبة ، تجمع الماء وانتهى الأمر بأن أصبحت الأرض كرة من يابس وماء . ولقد اقتضى التطور ، حتى بعد أن بلغت الأرض هذا المبلغ من التنشُّو أزماناً متطاولة ، بل موعلاً في التطاول ، قبل أن يظهر على سطحها شيءٌ من الكائنات الحية ، وفي الماء أخذت الحياة تتأصل(52) .

هذه الصورة عن نشوء الأرض وتكوينها ، ثبتت بما لا يدع مجالاً للشك ، من أن ما تضمنته من أفكار ، إنما تستند في أساسها على الظن والتخيّل وإن كان للعلم دور بارز في صياغتها وتحديدتها . وهذا الشيء نفسه نراه فيما يتعلق بعمر الأرض حيث جلَّا علماء الطبيعة إلى طرق عديدة لتقدير عمر الأرض ، وذلك إما ب بواسطة تقدير عمر الصخور الأولى التي تكونت على سطحها ، أو ما ظهر من أنواع الحيوانات العائدة إلى المئات من ملايين السنين وكانت النتائج مختلفة باختلاف الأدراك العقلي لها . يقول : « دي نوي » : « استناداً إلى أحدث المصادر وأوائفها يظهر أن حدوث الأرض معاصر تقرباً لحدوث الشمس وسائر نظامنا الفلكي ، فيكون عمر كرتنا نحواً من ألفي مليون سنة ، ولا يمكن في حال من الأحوال أن يرقى إلى ما قبل ذلك »(53) . في حين أكد البعض أن عمر الأرض يتجاوز هذا الرقم بكثير

(52) داروين ، أصل الأنواع ، عن مقدمة الترجم ، ص 36-37.

(53) دي نوي ، لكونت ، مصير الإنسان ، ترجمة خليل الجر ، المطبعة البولية ، جونية 1967 ، ص 93.

استناداً إلى دراسة الصخور المحتوية على مواد ذات اشعاعات ذرية مثل الراديوم والبيورانيوم وأتمكن بهذه الوسيلة التوصل إلى أن عمر الأرض يبلغ حوالي 4600 مليون سنة (٥٤).

وهكذا يظهر بوضوح التنافض والاضطراب في النظريات التي توصل إليها علماء الفلك والطبيعة بشأن الأرض ، وما ذلك إلا لأنها تدق عن فهم العقل الانساني لها ، إذ لا يعرف حقيقتها إلا الذي خلقها و코تها .

ومهما يكن من أمر - فإن الإمام علي (ع) يؤكّد على أن الله سبحانه ، هو الذي أنشأ الأرض وكونها ، ولم يستعن على خلقها بأحد من خلقه لأنّه قادر بذلك فلا يعجزه شيء . ثمّ أمسكها بقدرته محفوظة بحجمها وبعدها عن سائر الكواكب وجعلها راسية على غير قرار تتمكن عليه ، وجعل لها قوانين ثابتة ودائمة تعمل فيها عملها ومنها قانون الجاذبية الذي ثبت الأرض في فلکها ، وبه تدور حول الشمس وحول نفسها ، بحركات وأبعاد ثابتة لو انحرفت عنها أكثر أو أقل مما ينبغي لملك الناس وانعدمت الحياة . وعلى ذلك « فإن الأرض بحجمها وبعدها الحالين عن الشمس وسرعتها في مدارها هي للإنسان أسباب الحياة والاستماع بها في صورها المادية والفكريّة والروحية ، على النحو الذي نشاهده اليوم في حياتنا » (٥٥) .

هذا النظام الصارم والدقيق الذي يسير بمقتضاه الكون ، يثبت بأن الحياة نشأت بحكمه وتصمم سابقين ويدحضن جميع النظريات والتفسيرات التي اعتمدها العلماء في تعليل وتفسير نشأة الأرض وتكونها كنظريات المصادفة العشوائية ، أو المادة الطبيعية العميم ، أو قوة سرمدية متحدة مع الطبيعة ، (وحدة الوجود) ويؤكّد على أن الكون ، هو من فعل مدبر حكيم قادر على كل شيء فلا تتحرك ذرة في السموات والأرض ، إلا والله هو عزّها ، وفي حركتها حكمة ومنفعة للعباد ، وهو عالم بظاهرها وباطنها ، ومدبر لها من حيث شئ الأروية فيها وتفجير البنایع من بطنها ونشر الجبال عليها حتى لا تغدر بأهلها كما قال تعالى « ولَقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تُبَيَّدَ بِكُمْ » (النحل / ١٥) . وهذا يخالف قول الحكماء والفلسفـة ، لأن سكون الأرض عندهم لم يكن كذلك ، بل لأنها تتطلب المركز وهي حاصلة في حيزها الطبيعي ، لكن القرآن أولى وأكـد من قولهـم ونحن نعتقدـه ديناً ومذهباً مع تقديرـنا للنظريـات التي توصلـوا إليها .

ويـلـغـ من لطفـهـ تعالى بـعـيـادـهـ أنـ مـلاـ الأرضـ والـسمـاءـ بـالـهـواـ وـجـعـلهـ مـتنـسـاـ لـهـمـ ، وـأـنـشاـ

الـطـرقـ والمـرـاتـ وـالـنجـومـ وـالـأـفـلـاكـ لـتـسـهـيلـ مـعـاـيشـهـمـ وـصـلـاحـ أـحـوـالـهـ ، وـوـرـحـةـ بـهـمـ وـتـفـضـلـ

عـلـيـهـمـ (٥٦) .

(٥٤) مجلة عالم الفكر ، م ٣ ، ع ٤ ، سنة ١٩٧٣ ، ص ٧٨ .

(٥٥) الله يتجـلـ في عـصـرـ الـعـلـمـ ، جـمـعـةـ منـ العـلـمـاءـ الـأـمـرـيـكـيـنـ ، تـرـجـعـ المـدـرـدـاشـ عبدـ العـبـدـ سـرـحانـ ،

مؤـسـسـةـ الـحـلـيـ ، الـقـاهـرـةـ ، ط ٣ ، سـنةـ ١٩٦٨ ، ص ٩ .

(٥٦) انـظـرـ (جـ ٦) ، ص 437-438 .

وقد اعتقدت المعتزلة بخلق الله للأرض وما عليها ونباتها في حركتها وقيامها على غير
عمر كما قال «العالف»، «إن الله سبحانه سكناها، وسكن العالم وجعلها واقفة لا على
شيء»⁽⁵⁷⁾.

ج - خلق الكائنات الحية :

وكما نكلم العلماء عن الكون وحقيقة وأصله وانطلقوا في وضع النظريات التي تفسر
ذلك ، كذلك تكلموا عن الإنسان وأصله وكنه ، ووضعوا في سبيل الكشف عن حقيقته
الكتب والأسفار ، ومع ذلك فإن ما توصلوا إليه من آراء وأفكار ما زال في مرحلة بدائية كما
قال «الكسيس كاريل» ... فمن الواضح أن جميع ما حققه العلماء من تقدم فيما يتعلق
بدراسة الإنسان ما زال غير كاف . وان معرفتنا بأنفسنا ما زالت بدائية في الغالب⁽⁵⁸⁾ .

ويعلل «كاريل» هذا القصور ، بكون العالم الخارجي قد استحوذ على تفكير الكائن
البشري واهتماماته لقهره وتأمين حياته . مما أدى إلى نسبان العالم العضوي والروحي نسباناً
اماً ، هذا بالإضافة إلى أن العقل الانساني ، كما يقول برغسون ، يتصف بعجز طبيعي عن
فهم الحياة . فإذا كان العقل عاجزاً عن فهم طبيعة الكيان البشري ، فأولى به أن يكون أكثر
عجزاً عن فهم أصله وحقيقة لأنها أمور موجلة في القدم ، ولا يمكن التأكد منها بالنقل أو
الرواية أو التجربة ، أو حتى الحفريات لأنه ليس هناك من يدعي أنه عثر على رفات آدم
وطحاته .

إذن لا سيل على الاطلاق إلى معرفة أصل الإنسان الأول وخلقه إلا الوحي من الخالق
المدبر .

مق؟ وأين؟ وكيف بدأت الحياة؟

ما أصل الحياة؟ ومتى وأين نشأت؟ وكيف بدأت؟ أسئلة وردت على أذهان الباحثين
في كل عصر وجيل ، فملكت عليهم عقولهم وضعوا فيها المصنفات العديدة .

لقد اتجه العلماء في أبحاثهم وجهة جديدة بعد أن نبذوا الفلسفة القدية وفلسفة أرسطو
بشكل خاص ، تلك الفلسفة التي ظلت القرون الطوال صاحبة الحكم المطلق على سلطان
العقل - ففتح عن القول بقدم العالم ، إنكار العلة الأولى المدبرة للوجود ، وما نظرية «التحول
الذاتي» التي ظهرت في أواسط القرن التاسع عشر ، بزعامة «باستيان» في إنكلترا ،
و«هيجل» في ألمانيا ليست سوى امتداد للفلسفة الأولى بزعامة أرسطو ، ومهمها قيل عن مدى

(57) مقالات المسلمين ، ج 2 ، ص 326.

(58) كاريل ، الكسيس ، الإنسان ذلك المجهول ، ترجمة شفيق أسمد فريد ، دار المعارف بيروت د. ت.
ص 19.

صحة هذه النظرية ، فإنه لا يترتب عليها إنكار العلة الأولى الخالقة للكون . يقول اسماعيل مظہر « ولا نقطع بأن التولد الذاتي ، قد يظل طوال الدهور رأياً غير مثبت إذ من الجائز أن يكون رأياً صحيحاً تغيب عنا في الزمان الحاضر مهيات إثباته ، ولكن ما يحق لنا القاطع به هو أن ثبات التولد الذاتي أو نفيه ، لا يترتب عليه مطلقاً القول بإنكار « علة أولى » لأننا لو فرضنا أن الحياة قد نشأت من اختلاط بعض العناصر الأولية مقرنة بمهيات آخر ، فذلك لا يستوجب نفي تلك القوة المدببة التي استطاعت بواسطتها تلك العناصر من الدور في سلسلة من التغيرات والتطورات ، حتى بلغت حدّاً عنده ، انتهت فيها الحياة . تلك السلسلة الدورية التي لا يمكن إيضاحها بأية طريقة كيموية أو آلية .. »⁽⁵⁹⁾ .

لقد ظلت هذه الفكرة سائدة حتى جاء « وليم طمسن » وأعلن « بأن الحياة هي بعثت إلى الأرض من السماء ، حملتها النيازك والشهب ، ومن ثم تكاثرت منها »⁽⁶⁰⁾ . وما أعلنه « طمسن » لا يقطع بمعرفة الحياة وأصلها ولا يفيدنا سوى الاستمرار في الجهل والغموض .

وينحصر الرأي في أصل الحياة في أيامنا المعاصرة في ثلاثة آراء كبيرة :

- التولد الذاتي ، وقد مر ذكره .
- ما وضعه « أغاسيز » في كتابه « تصنيف العضويات » سنة 1858 إذ قال بأن كل نوع من الأنواع خلق بفعل خاص من أعمال القوة الخالقة ، وكان العلامة « باستور » مستكشف جرائم الأمراض على ذلك الرأي ، وقرر رأيهم على « أن كل حي لا بد من أن يتولد من حي مثله » .
- ما وضعه « هيرمان ابرهارد رينتر » ، فقال : بأن الفراغ الذي نراه مليءاً بجرائم الصور الحية ، كالجواهر الفردة التي تتكون منها المادة الصماء ، كلها في تجدد مستمر ، ولا يتولاها العدم ، وبين قاعدته في أصل الحياة على « أن كل حي أبدى لا يتولد إلا من خلية »⁽⁶¹⁾ .

ومهما قيل عن مدى صوابية هذه النظريات ، فإنها ستبقى ناقصة ومبتورة إذا لم تستند في أبحاثها إلى الله عزوجل ، علة العلل ومنبع الوجود .

أما المستند الذي اعتمد عليه علماء الفلك والجيولوجيا لتحديد عمر الحياة على الأرض فهو دراستهم للكائنات الطبوعة في الصخور ، أو الكشف عن صورها في الحفريات . لقد خلفت الأحياء آثاراً في صورة أجزاء من نبات وأصداف وحشرات ، وأسماك وعظام وطبعات

(59) أصل الأنواع : مقدمة المترجم ، ص 28.

(60) أصل الأنواع ، ص 27.

(61) نفسه ، ص 31.

أقدام ، وجدها العلماء مطحورة في الكهوف ، وبجاري الأنهار وباطن الأرض ، وأمكن بالكشف عنها الوصول إلى تقدير نشأة الحياة على الأرض ب نحو ألف مليون سنة ، وأما الإنسان فلم يوجد على الأرض إلا منذ نحو مليون سنة⁽⁶²⁾ . وقد قرر « بوشر » بدء الخليق وحدوده سنة 4004 ق.م. وعقب عليه دكتور « لافتوف » فحدد يوم الخلق و ساعته ، فقال بأنه اليوم الثالث عشر من أكتوبر عند الساعة التاسعة من الصباح⁽⁶³⁾ .

وهذا يعني أن الإنسان الأول قد تطور حق وصل إلى ما يشبه الإنسان الحالي ، ذلك لأن أولى البشر كانوا أكثر شبهاً للقردة العليا التي منها انحدر الإنسان الحديث كما يقول « داروين » .

ولم يطبق الأغارتة مذهب التطور على الأحياء ، ولكنهم كانوا أكثر بياناً في تطبيقه على تطور الأشياء المادية . أما العرب فقد خطوا خطوة في هذا الأمر ، فقال أخوان الصفاء وإن أول مرتبة النبات متصلة بأخر مرتبة الجواهر المعدنية وأن آخرها متصل بأول مرتبة الحيوان ... وأن آخر مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الإنسان ، وأآخر مرتبة الإنسان متصل بأول مرتبة الملائكة الذين هم سكان الهواء والأفلак وأطباقي السموات⁽⁶⁴⁾ . وقال بذلك ليضاً ابن حزم وابن مسکوبيه .

أما المكان الذي نشأ فيه الإنسان ، فإن « تشارلز داروين » رجح ومنذ مئة عام تقريباً أن يكون أسلاف البشر الأوائل قد نشأوا في إفريقيا لوجود صلة قوية بين هؤلاء الأسلاف والقردة العليا ، فيقول : « ومن الطبيعي أن يدفعنا ذلك إلى التساؤل عن سقط رأس الإنسان ... ففي كل أقليم من الأقاليم الكبرى في هذا العالم ، ترتبط الثدييات الموجودة حالياً ارتباطاً وثيقاً بالأنواع المنقرضة في نفس الأقليم . ولذلك فمن المحتمل أن إفريقيا كانت مأهولة فيما مضى بأنواع من القردة العليا المنقرضة والتي لها صلة وثيقة بالغوريلا والشمبانزي ، ولما كان هذان النوعان أشد الأنواع شبهاً بالإنسان الآن ، فإنه من الأرجح أن يكون أسلافنا الأوائل قد عاشوا على القارة الإفريقية وليس في أي مكان آخر⁽⁶⁵⁾ . »

أما كيف بدأت الحياة على الأرض ، فقد ذهب العلماء قديماً وحديثاً ، في تفسير ذلك مذاهب شتى ، ومع ذلك فإن ما وصلت إليه عقوفهم لا يروي غلة الظمآن إلى الحقيقة الأولى ، ولا يكشف الاستمار التي ضربت دونها . فذهب أهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى إلى أن مبدأ البشر هو آدم ، الأب الأول عليه السلام . أما الفلاسفة فإنهم زعموا

(62) مجلة عالم الفكر ، م 3 ، ع 4 ، سنة 1973 ، ص 107 .

(63) أصل الأنواع ، مقدمة المترجم ، ص 35 .

(64) البستانى ، بطرس ، رسائل أخوان الصفا ، دار صادر ، د. ت. ، ج 2 ، ص 178 .

(65) مجلة عالم الفكر ، م 3 ، ع 4 ، سنة 1973 ، ص 107 .

أنه لا أول لنوع البشر ولا لغيرهم من الأنواع . أما المندو فهو من كان على رأي الفلسفه ومنهم من قال بغير ذلك وذهب إلى أن الله تعالى خلق الأفلاك وخلق فيها طبائع عحركة لها بذاتها ، فلما تحركت ، اختلطت طبائع الأجسام الموجودة بداخلها بالحركة الفلكية . وكانت على طبيعة واحدة . واحتللت عناصرها وتكونت منها المركبات ومنها كون نوع البشر كما ت تكون ذلك قانوناً مستمراً . أما المجروس فوضعا في تفسير ذلك أسطورة زادت المشكلة غموضاً وتعقيداً .

هذا في العصر القديم . أما العصر الحديث فقد زخر أيضاً بالنظريات التي تفسر النشأة الأولى ومنها :

- نظرية الشوء الذائي أو التلقائي *Spontaneous génération*

وهي أقدم نظرية تفسر نشأة الحياة حيث تقول بأن الحياة نشأت بصورة تلقائية ومن مواد غير حية إلى أن دحضتها الأبحاث التي قام بها كل من الطبيب الإيطالي « ردی Redi » في القرن السابع عشر ، والقسيس الإيطالي « سبا الانزاني Spallanzani » في القرن الثامن عشر ، ثم جاءه « باستير Pasteur » العالم البكتريولوجي الفرنسي الشهير ، وأثبت خطأها بالتجربة .

- النظرية الكونية *Casmazoie theory*

وهي تقول بأن البذور أو الجراثيم *Apores* الأولى للحياة ، وصلت إلى كوكبنا بطريقه ما من مكان آخر من الكون . إلا أن هذه النظرية غير مقنعة لسبعين :
الأول أنها لا تفسر كيفية نشوء الحياة على الاطلاق ، وإنما تغير منشأها من الأرض إلى مكان بعيد غير عدده من الكون .

والثاني ، إن الجفاف الشديد والبرد القارس ، والاشعاع القوي الذي يتميز به الفضاء فيما بين الكواكب المختلفة ، لا يسمح اطلاقاً لبذور الحياة ، حتى الأنواع التي تستطيع مقاومة الظروف غير المناسبة – بان عمر من كوكب إلى آخر .

- نظرية الخلق الخاص *Special Crération*

وهي تذكر أن كل نوع من أنواع البتات أو الحيوان ، خلقه الله تعالى مستقلًا وعشوياً على نفس الترتيبات التي شاهدها في الأن ، وهذا نفي لمبدأ التطور . لذا فقد رفضها معظم العلماء والفلسفه في وقتنا الحاضر .

- نظرية التطور العضوي *Organic Evolution*

وهي ثبتت أن كل نوع في الملائتين الحيوانية والنباتية ، أى إلى هذا الوجود من نوع آخر كان يعيش قبله بواسطة عملية تعرف بالتطور العضوي .

ورغم أن التطور ، في وقتنا الحاضر ، حقيقة يؤمن بها جميع العلماء والباحثين ، إلا أن

أهميةها تكمن في مدى إيماننا بأن جميع العمليات التطورية ، لم تحدث تلقائياً ، بل بإرادة المخالق عز وجل⁽⁶⁶⁾ .

- النظرية الطبيعية :

وتقول بأنه منذ أكثر من بليون من السنين - أصبحت درجة الحرارة والرطوبة على سطح الأرض مناسبة للحياة ، وبعد أن انطلق الأوكسجين نتيجة لتخمير بعض السكريات ، تكونت الطحالب وحيدة الخلية باستخدام الطاقة الشمسية ، وأصبحت هذه الطحالب غذاء للحيوانات وحيدة الخلية ، ثم تجمعت الخلايا في عمومات ذات خلايا متشابهة ، وتحولت بعد ذلك إلى أنسجة ذات وظائف متعددة كما هو الحال في الحيوانات الرفقة⁽⁶⁷⁾ .

إن تفسير وتعميل نشأة الحياة على الأرض ما زالت موضوع دراسة ، وإن كانت الأبحاث الحديثة في الكيمياء الحيوية Biochemistry ، وعلم الخلية Cytology والفيروسات Viruses قد ألت أضواء كثيرة على هذه المشكلة وفي اعتقادى أن العلماء والفلسفه سوف لن يصلوا إلى حل قاطع لهذه المسألة إذا ما استمروا في إغفال فكرة المخالق الأول مبدع الحياة وخلال الكون ، علمياً بأن بعض هذه النظريات ، قد اعترف بوجود قوة فوق القوى الطبيعية نشأت عنها الحياة دفعة واحدة أو على التدريج ، إلا أنها متعددة مع الطبيعة . ونحن لو تأملنا مخلوقات الله ، من أدناها إلى أرقاها ، ونعيقنا في التأمل والنظر في هذا الخلق المتقن لما وسعنا إلا الاعتراف بعجزنا وجهلنا ، فلا يمكن أن نتصور بأي حال من الأحوال ، أن جهازاً دقيقاً معتقداً كالمخ ، قد تكون من تلقاء نفسه نتيجة للصدفة العجيبة ، أو بلenor وصلت إلى كروكبا بطريقة ما ومن مكان لا نعرفه ، أو بقوة طبيعية قادرة على إحداث التطور أو غير ذلك من النظريات التي شغل بها الفكر والخيال الانساني وما يزال دون أن يتوصل إلى حل مقنع لهذه القضية .

لهذا فإن كثيراً من العلماء اضطروا عندما اصطدموا بالسلسل المحال وتركوا التمعن والمكابرة إلى العودة للأصول الأولى التي جاءت بها السماء ، معتبرين بعجزهم عن إدراك الحقيقة الأولى ، رغم أنها بادية في كل أثر من آثار هذا الكون الرحب . فالتوازن الذي خلقه الله تعالى في سائر مظاهر هذا الكون ، هو من النوع الدقيق ، وأية محاولة لتعديل قوانين

(66) مجلة عالم الفكر ، م 3 ، ع 4 ، 1973 ، مقال للدكتور علم الدين كمال بنعزوز ، نطور الكائنات الحية ، ص 15-17.

(67) مجلة عالم الفكر ، مقال للدكتور يوسف هز الدين عيسى بنعزوز : التطور العضوي للكائنات الحية ، م 3 ، ع 4 ، 1973 ، ص 77.

ملاحظة : لا يضع الكاتب هوامش ثبت المصادر والمراجع التي استقى منها هذه النظريات المختلفة ولا يذكر في نهاية المقال إلا بعض أسماء الكتب والكتاب دون ذكر الطبعة أو الترجمة ... والتي لا تفيد في إسناد هذه النظريات . لذلك فقد نقلتها ملخصة دون الاشارة إلى ما يشتهر .

الطبيعة تؤدي الى أضرار بالغة لذلك فلا يمكن لعاقل او مفكر أن يتصور ويعتقد بأن المادة المجردة من العقل والحكمة ، والتي أوجدت نفسها بنفسها بمحض الصدفة ، هي التي أوجدت هذا النظام وتلك القوانين ثم فرضتها على نفسها . فالاعتراف بذلك معاندة للعقل ومكابدة على الله سبحانه . فلا بد والخالة كذلك من العودة الى الأصول الدينية الأولى لتفسير نشا الحياة على الأرض حق تكون أكثر اطمئناناً ، وأقل اضطراباً . وهذا ما دفع أحد العلماء الى البحث به في عصرنا الحاضر بعد أن تجلى الله له في ميدان العلم فقال : « ولقد اقترب العلماء الآن كثيراً من التسليم بوجود خالق للكون سواء شعروا أو لم يشعروا »⁽⁶⁸⁾ .

ولقد أدرك الإمام علي (ع) هذا الأمر بفطنته وعقله ، وذكر هذه الحقيقة القائلة ، بأن الله عز وجل هو خالق هذا الكون وبياري ، نسمة الحياة على الأرض . ذلك أنه بعد أن مهد أرضه خلق سبحانه وتعالى آدم من جسم وروح على التدريج لا دفعة واحدة . فخلق جسمه الأول من طينة الأرض المترعة وكان ذلك سبباً في اختلاف طباعه واحتواه على المتناقضات كترونه الى الخير والشر مثلاً . ثم خلط سبحانه هذه الطينة وعجنها بالماء حتى صلت ، ف تكون منها صورة ذات أعضاء ومفاصل حتى إذا نماستك وأصبحت جسماً واحداً ، يابساً متبيناً ، أبقاء الله بلا روح الى أبد معين لأن حكمته تعالى قفت أن يكون لكل أجل كتاب ، ثم نفع فيه من روحه فتمثل إنساناً⁽⁶⁹⁾ . هذا يعني أن حقيقة الإنسان هي الجسم والروح معاً ، وان مبادئه الوجود ثلاثة : الله والروح والمادة . ومهما قيل عن حقيقة هذه الروح فإنها أمر خفي لا يدرك معناه إلا الله تعالى « قل الرُّوحُ مِنْ أَنْرَبِّي » (الاسراء / 85) وقد يراد بها الحيوة والنشاط التي تبعث الحياة والحركة في الجماد .

وقد يتساءل البعض : لماذا لم يخلق الله آدم بكلمة « كن » ؟ وما هي الحكمة في خلقه من تراب ؟

إن قدرة الله لا يعجزها شيء ، وكان في مقدوره عز وجل أن يوجد الإنسان بكلمة « كن » شأن جميع خلقه ، ولكن حكمته تعالى قفت ذلك حتى يعتبر الخلق بقدرة الله التي خلقت من المادة الصماء إنساناً عاقلاً يفعل الأعاجيب كما قال تعالى : « أَكَفَرُوا بِالذِّي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكُمْ رِجَالًا » . (الكهف / 37) ، وحق يستدل على النشأة الثانية بالأولى كما قال تعالى : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِذْ كُتُبْتُمْ فِي زَيْبِ مِنَ الْبَقْثَى ، فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ » (الحج / 5) وكما قال الإمام (ع) : « عجبت لمن أنكر النشأة الأخرى وهو يرى النشأة الأولى »⁽⁷⁰⁾ . وكان في مقدوره تعالى أن يخلق آدم من نور ينطفف الأ بصار ،

(68) مجلة عالم الفكر ، م 3 ، ع 4 ، 1973 ، ص 102 .

(69) انظر (ج) ج 1 ، ص 96 .

(70) انظر (ج) ، ج 18 ، ص 315 .

ولكن حكمة الباري تعالى قفت بأن يكون من تراب الأرض حتى لا ينكر ويتجبر محتاجاً
بأصله كما فعل إبليس ، « ولكن الله سبحانه يتلي خلقه ببعض ما يجهلون أصله عبيزاً
بالاختبار لهم ، ونفياً للاستكبار عنهم ، وابعاداً للخياله منهم ⁽⁷¹⁾ كما قال (ع) .

5 - مصير العالم

اختلف القول في عمر الدنيا ، وفي تقدير ما ذهب وما بقي منه ، فرغم بعضهم بأن
عمرها خسون الف سنة ، ذهب بعضها وبقي بعضها ، واحتجوا على ذلك بقوله تعالى
« تَرْجُحُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَيْرِينَ أَلْفَ سَنَةٍ » (المراج / 4) وقال
اليهود والنصارى بأن مدة الدنيا كلها سبعة آلاف سنة ، وإلى هذا ذهب الاخباريون من
المسلمين وقالوا باتنا في السابع . أما الفرس والم Gors قد حددوا ، عمرها باثني عشر ألف
سنة ، مضى منها حتى المجرة النبوية أربعة آلاف وثمانمائة وثمانين عشرة سنة ، فيكون الباقى
على قويم أكثر من الماضي .

والحق انه لا يعلم أحد هذا الأمر الا الله تعالى وحده ، كما قال سبحانه « يَسْأَلُونَكَ
عَنِ السَّاعَةِ أَيُّانَ مَرْسَأَهَا ، فَيَمْأُلُّكُمْ بِذِكْرِهَا ، إِلَى رَبِّكُمْ مُتَهَاجِمِهَا » (النازعات / 40-
42) قوله عز وجل : « لَا يَجِدُهُمْ لِوْقَتِهَا إِلَّا هُوَ تَنْثَلُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيَكُمْ إِلَّا
بِغَيْرِهَا يَسْأَلُونَكَ كَائِنَكَ حَفِيْظُهُ عَنْهَا ، قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ » (الأعراف / 187) . ومع ذلك
نقول كما ورد في الكتاب العزيز « إِنْتَرِبِ السَّاعَةَ » (القمر / 1) . و « إِنْتَرِبْ لِلنَّاسِ
جَاهِتِهِمْ » (الأنبياء / 1) و « أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ » (التحل / 1) دون أن نعلم ما
مضى وما بقي . ولكننا نقول كما أمرنا ، ونسمع ونطيع كما أديبنا ، ومن الممكن أن يكون ما
بقي قريباً عند الله وغير قريب عندنا كما قال سبحانه « إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَنَرَاهُ قَرِيبًا »
(المراج / 7-6) والله أعلم ⁽⁷²⁾ . كما ذكر ابن أبي الحديد .

اما مصير هذه الدنيا ، فهو خاضع لأمر الله تعالى فهو قادر على إفنائها بعد وجودها
بحيث لا يبقى إلا وجهه الكريم كما قال سبحانه « يَوْمٌ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطْيُ السُّجَلِ
لِلْكُبْرَى ، كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُبَيِّدُهُ ، وَعَدْأً عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ » (الأنبياء / 104) . وكما
ذكر الإمام : « هو المفتي لها بعد وجودها حق بصير موجودها كمفرودها ⁽⁷³⁾ . وهذا رد على
الدهريين والماديين الذين زعموا أن المادة أزلية لا بداية لها ولا نهاية . وكيف ينكر مؤلاء وجود
الخالق للميت ، وهو يدركون عجزهم عن إيجاد بعوضة تافهة . لقد خلق الله هذه الدنيا

(71) نفسه ، ج 13 ، ص 131 .

(72) انظر (ج) ، ج 10 ، ص 195-196 .

(73) نفسه ، ج 13 ، ص 89 .

بقدره واتقن كل ما فيها بحكمته ودبره بلطفه ، ثم هو يغنىها كما بدأها حكمة اقتضت ذلك ثم هو يبعد الخلق من جديد لكشف الحساب ونيل الجزاء . وبعد فناء الدنيا ، يبقى الله وحده بقاءً أزلياً كما كان قبل وجودها بلا زمان ولا مكان إذ كان ولم يكن معه شيء ، ويبقى بعد فناء كل شيء ، فلا شيء إلا الواحد القهار الذي به مصير جميع الأمور .

وإذا نحن تدبّرنا فكرة الخلق عند المترّلة ، وجدنا بأنهم أجمعوا على القول بأن الله سبحانه لا شريك له في ملکه ... ولا معين له على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه ... ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز أو النقص ...⁽⁷⁴⁾.

الباب الرابع

التربية

تمهيد

كان الانسان وما يزال محور الدراسات الانسانية منذ أقدم العصور حتى يومنا هذا ، ولقد تواترت هذه الدراسات لتجلو عن هذا «الجسم الصغير» ما علق به من جهالات وصلالات ، وما يكتنفه من غموض بسبب التعقيد المascal في مناحيه المقلية والنفسية والجسمية ، فبرزت آراء متشابهة حيناً ، متناقضة أحياناً وما ذلك إلا لصعوبة المادة التي هي موضوع البحث .

ورغم تقدم العلوم وتطور آلات البحث ، ورغم النتائج الباهرة التي توصلت اليها العقول البشرية ، فإن دراسة هذا الكائن ما زالت في المرحلة الوصفية يقول «الكيس كاريل» : «وفي الحق لقد بذل الجنس البشري جهوداً جباراً لكي يعرف نفسه ، ولكن بالرغم من أننا نملك كثراً من الملاحظات التي قدسها العلماء والفلسفه والشعراء وكبار العلماء الروحانيين في جميع الأزمان ، فإننا استطعنا أن نفهم جوانب معينة فقط من أنفسنا ... إننا لا نفهم الإنسان ككل ... إننا نعرفه على أنه مكون من أجزاء مختلفة ، حتى هذه الأجزاء ابتدعتها وسائلنا . فكل واحد منها مكون من مركب من الأشياء تسير في وسطها حقيقة مجهرة» (١) .

إن هذا القصور في فهم الكائن الشري ، كان سبباً في تضارب الآراء حوله وكانت له آثار سلبية على العقول ، حيث أجهضت إلى دراسة العالم الخارجي مما أدى إلى تقدم علوم الجماد على حساب العلوم الإنسانية ، وكان الاختلال في التوازن الذي حصل بين المادة والروح لحساب المادة ، وأصبح الإنسان في خطر من أن يفقد انسانيته ويتتحول إلى كردة من المطاط تتلقى كل أنواع التأثير دون أن يكون لها حق الاعتراض أو مجرد التماز . من هذا المنطلق توصل البعض إلى فكرة أن «الحضارة إنما تقوم في جوهرها على الانجازات العلمية والصناعية والفنية وإنما تستطيع بلوغ أهدافها دون أخلاق ، أو في القليل بأقل درجة منها ، ولم يكلف نفسه مؤونة التفكير في صحة هذا الرأي» (٢) .

(1) الإنسان ذلك المجهول . ص 17.

(2) أشنبر ، البرت : فلسفة الحضارة ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، مطبعة مصر ، 1963 ، ص 38.

ورغم أن هذه الفكرة ، قد مضى عليها حين من الدهر ، فإننا ما زلنا نعيشها في يومنا هذا مع اختلاف في الظروف والمناسبات . إذ ما زال الجهل في طبيعتنا هو سيد الموقف ، وسيقى كذلك ما دامت الحضارة تعامل معنا من زاوية مادية خالصة ، وترفض هداية الدين وما يقتضي به من عملة الانسان في الزمان والتاريخ والمواهب والامكانيات وعظمته المصير . لقد عطلت الحضارة الحديثة اثر الروح في سلوك البشر ودعت الى فصل الدين عن الدولة عن طريق ما يسمى « بالعلمانية » ، هذا الخداع الفكري الذي ضلل وما زال عقول الكثيرين من استهونتم المادة وخدعهم بريتها ، دون أن ينادر الى أذهانهم بأن الدين والسياسة في صميم الحق تعبيران عن الحكومة العادلة ، وأن آية عاولة للفصل بينها ، إنما هي مؤامرة على الدين لتفكيكه ومحو أثره في النفوس وزعزعة الثقة به .

إن هذا الاصطلاح يوحى ولوهلة الأولى ، بصواب الدعوة ، فالمجنون وحده هو الذي يرفض حياة تقوم على العقل والعلم . لكن هذه البدعة العصرية تحمل في ثياتها بذور فسادها ، عندما تعتمد العقل وحده مصدراً للمعرفة وتستبعدسائر المصادر الأخرى ، ومنها الوحي ، وتستند في الحكم على الخبرة البشرية وحدها وتستبعد الدين ، بل وتصوره في الجهة المقابلة لها وકأنه النقيض المباشر لهذه الدعوة « العلمية المنطقية » !!!

إن الانحرافات التي غارسها « العلمانية » باسم العلم ، ما هي إلا محاولة للقضاء على أهم وأذعن خلقي عرقته البشرية ألا وهو الدين . وإن جريمة حصره في الجوابع والكتانس ، ومنه من أن يكون العامل المؤثر في مسالك البشر وتصرفاتهم ، إنما هي دعوة الى تحجيم دوره والتقليل من أهميته في وقت « أصبح الانسان يخاف ما أوجده ذكاًره » ، واصبح يسأل نفسه عما إذا كان اختار الطريق السوي ؟ (١) .

وما يثير العجب حقاً ، هو حصر العلم بالعلمانية ، ونفيه عن الدين دون التمييز بين العلمانية كمصطلح يعني ما ذكرناه ، وبين العلم بمفهومه الشامل الذي يعني استغلال طاقات الانسان والكون ، خدمة للبشرية جمعاً ، ولو كانت حجة أصحاب هذا المفهوم منطقية ، لادركتوا أن العلم أداة مشتركة تستعملها المجتمعات لتطورها سواء اختارت المنهج الديني أو المنهج الوضعي طريقة لها في الحياة .

لقد كانت نظرية الاسلام الى العلم والدين سواه ، إذ جمعهما الله في كثير من آياته واعتبرهما القاعدة التي يبنى عليها صرح المدنية والعمران ، في وقت طفت فيه الوثنية على كل مرافق الحياة والسلوك وال العلاقات . وما هي كلماته سبحانه تبؤنا بهذه الحقيقة وبصائرنا بمواقع العلم والدين الفسيحة المتداخلة ، كما أراد لها الله أن تكون ، لا كما ظن واعتقد أصحاب النظريات الوضعية يقول تعالى : « لَكُنَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ ، يُؤْمِنُونَ بِمَا

(١) مصير الانسان ، ص 89.

أَنْزَلْتِكُمْ إِلَيْكُمْ» (النَّسَاء / 162) وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَّ: «وَالرَّابِخُونَ فِي الْعِلْمٍ يَقُولُونَ آثِمًا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا» (آل عمران / 7)، وَغَيْرُهَا كَثِيرٌ.

لقد كان العلم رائد الاسلام ومنار طريقه ، وسبيله الى التقدم والتطور ولم يقف يوماً ما
حائلاً دون بلوغ أهدافه وغاياته ، بل عمل العكس من ذلك فإنه كان يدعوا الى الالام به
وأخذه من أي مصدر كان من أجل القضاء على الجهل الذي هو عدو الانسان والدين معاً .
ولقد عرف الاسلام عصراً من أزهى عصوره ، يوم انطلق الدين والعلم في دعوة واحدة على
لسان باعث الرسالة ومنقذ الامة ، رسول الله محمد ﷺ ، واستمر هذا النجح نسبياً مع الخلفاء
الأول والثاني ، ثم اختلط توازنه مع الخليفة الثالث عندما قل اثر الدين في النفوس ؟ إلى أن
قام الامام علي (ع) فاراد أن يبعد للإسلام عصره الذهبي من جديد ، رغم المعارضة القوية
التي واجهته من جانب قوى الشر والضلال التي كانت مصلحتها تفضي بترك الأمور على حاتها
خدمة لأهدافها الرامية الى تحويل الخلقة الى ملك دنيوي تستثير به فئات أصلها الشيطان ،
وعبث بعقولها وحوّلها الى أدوات تأثير بساوازه وتعمل بوصاياه دون وازع ديني أو رادرع خلقي
لقد جعلوا طبيعة الدور الذي اضطلع به الامام (ع) ، ولم يتمكنوا من النناذ الى دخيلة نفسه
ليقرأوا صفحاتها المشرقة ، منهم من ذلك غشاوة غشيت أعينهم فحجبت عنهم رؤية
الحقيقة ، وأفقدتهم ملكة التمييز بين الحق والباطل . وليس أمره وأمرهم واحد . لقد كان
يريدونه لهم ولربدونه لأنفسهم وكان يدعونهم الى الهدایة وهم يدعونه الى الضلال وجدوا
في إطفاء نور الله والله متمم نوره ولو كره الكافرون .

ولقد حفل « نهج البلاغة » بكثير من الخطب والمحكم التربوية التي تتناول إعداد الإنسان من خلال تربية عبادها العلم والعمل والآيمان . وسوف نحاول الكشف عن أمور ثلاثة هي ما نهدف اليه في بحثنا هذا ، هذه الأمور هي : مفهوم التربية عند الامام علي (ع) ، وأبرز سمات المنهج التربوي عنده وتصوره للإنسان الفاضل . ثلاثة أسئلة نجيب عليها تباعاً من خلال الفرص في فكر الامام علي (ع) للبحث عن الأصول والقواعد التي يبني عليها فلسفة التربية .

(4) خليل، عماد الدين، ثافت العلمانية . مذكرة الرسالة 1975 ، ص 41.

مفهوم التربية عند الامام علي

لعل من المفيد أن نستهل هذا الموضوع ببيان المدلول اللغوي لمفهوم التربية . فالتربيـة في اللغة مأخوذة من رب و لدـه ، والصبي يربـه ، ربـاه أي أحسن القيام عليه حتى أدرك^(١) .

فالتربيـة بـمـدلـولـهاـ اللـغـويـ ، تعـنيـ تـعـهـدـ الطـفـلـ بـالـرـاعـيـةـ وـالتـغـذـيـةـ المـادـيـةـ وـالـمـعـنـوـيـةـ حـتـىـ يـشـبـهـ . ولـقدـ اـهـتمـ الـفـلـاسـفـةـ وـالـعـلـمـاءـ بـهـذـاـ الـمـفـهـومـ ، وجـهـدـواـ فـيـ الكـثـفـ عـنـ مـضـامـينـ الـعـلـمـيـةـ وـأـوـجـدـواـ لـهـ عـدـدـاـ مـنـ التـفـيـراتـ الـتـيـ آنـ اـخـتـلـفـ فـيـ شـكـلـهـاـ ، فـهـيـ مـتـفـقـةـ فـيـ جـوـهـرـهـاـ . وـسـنـعـرـضـ فـيـ بـلـىـ أـقـوـالـ بـعـضـ الـفـكـرـيـنـ الـقـدـامـيـ وـالـمـحـدـيـنـ ، لـنـرـىـ مـوـقـعـ «ـ النـبـعـ »ـ مـنـهـاـ .

يـقـولـ أـفـلاـطـونـ (ـ 347-427ـ قـ.ـ مـ)ـ .

«ـ التـرـبـيـةـ هـيـ إـعـطـاءـ الـجـسـمـ وـالـرـوـحـ كـلـ مـاـ يـمـكـنـ مـنـ الـجـمـالـ ، وـكـلـ مـاـ يـمـكـنـ مـنـ الـكـمالـ»^(٢)ـ . وـهـذـاـ يـعـتـمـدـ عـلـىـ السـاحـةـ الـكـمـبـيـةـ مـنـ التـرـبـيـةـ ، وـذـلـكـ بـمـزاـوـلـهـ جـبـعـ الـأـنـشـطـةـ الـعـقـلـيـةـ وـالـبـدـنـيـةـ الـمـؤـدـيـةـ لـكـمالـ الـفـردـ .

وـيـقـولـ أـرـسـطـوـ (ـ 322-384ـ قـ.ـ مـ)ـ .

«ـ الـغـرـضـ مـنـ التـرـبـيـةـ هـوـ أـنـ يـسـطـعـ الـفـرـدـ عـمـلـ كـلـ مـاـ هـوـ مـفـيدـ وـضـرـوريـ فـيـ الـحـرـبـ وـالـسـلـمـ ، وـأـنـ يـقـومـ بـاـ هـوـ نـبـيلـ وـخـيرـ مـنـ الـأـعـمـالـ لـيـصـلـ إـلـىـ حـالـةـ السـعـادـةـ»^(٣)ـ . وـهـذـاـ يـهـمـ بـالـنـاحـيـةـ الـمـهـنـيـةـ مـنـ التـرـبـيـةـ لـمـاـ فـيـهـ مـنـ فـعـلـةـ الـفـرـدـ وـسـعـادـتـهـ فـيـ دـنـيـاهـ .

وـيـقـولـ جـوـلـزـ سـيمـونـ ، الـفـيـلـسـوـفـ الـفـرـنـسـيـ (ـ 1896-1814ـ مـ)ـ .

«ـ التـرـبـيـةـ هـيـ الطـرـيـقـ الـتـيـ بـهـاـ يـكـونـ الـعـقـلـ عـقـلـاـ حـرـاـ ، وـيـكـونـ الـقـلـبـ قـلـبـاـ حـرـاـ»^(٤)ـ .

(1) شـرـيفـ الـفـرـشـيـ ، باـقـرـ : النـظـامـ التـرـبـيـوـيـ فـيـ الـإـسـلـامـ ، صـ 41ـ ، عـنـ نـاجـ الـعـرـوـسـ ، جـ 1ـ ، صـ 261ـ .

(2) سـلـيـمانـ ، كـامـلـ وـالـعـبدـ الـهـ ، عـلـيـ : التـرـبـيـةـ ، مـطـبـعـ صـادـرـ بـبـرـوـتـ 1965ـ ، صـ 176-177ـ .

(3) نـفـسـ ، صـ 176-177ـ .

(4) نـفـسـ ، صـ 177-176ـ .

وهذا يتم بالتوابع الروحية من التربية . ولعل أوثق تعرفيين للتربية هما : ما قاله الغزالى : (505-450 م) .

« ومعنى التربية ، يشبه فعل الفلاح الذى يقلع الشوك ، ويخرج النباتات الأجنبية من بين الزرع ، ليحسن نباته ويكملا ريعه »⁽⁵⁾ .

وما قاله جون ديوى : « أنها عملية صوغ وتكون لفعالية الأفراد ثم صب لها في قوله معينة - أي تحويلها إلى عمل اجتماعي مقبول لدى الجماعة »⁽⁶⁾ .

وهناك تعرفيات كثيرة لا مجال لذكرها لعدم الحاجة إليها - وهي في أكثرها مشابهة لما سبق - وما يهمنا هو استعراض ما من هنا و مقابلتها بما صدر عن الإمام (ع) ، من أفكار تربوية تفسر حقيقة مفهوم التربية .

يرى (ع) ان الإنسان هو غابة الوجود ، ومن أجله خلق الله ما خلق إذ بعد أن خلق تعالى الكون وربه أحسن ترتيب ، ونظمه أجمل تنظيم ، وأتم مراافقه ، على أكمل وجه ، وجمع فيه ما تشتهي الأنفس ، وتلذل العين ، أخرج اليه الإنسان ، وأسكنه فيه على أن يكون خليفته في أرضه ، يحيىاً في كنفها ويعيش من خبراتها ، ويعضي في أقواله وأفعاله ونسوایاه ، ومقاصده ، وفق أحكام الله وإراداته مطيناً ، مذعنًا ، شاكراً ، إلا أنه خالق أمر الله ، وسلك بوسعي من نفسه الامارة بالسوء ، فجذبته الدنيا إليها وحجبت عنه الرؤية السليمة فبات أسرى أوهامه وشهواته .

إن ضعف الإنسان أمام إغراء المادة والايمان بأن الشيطان الذي أغواه في الجنة لن يتوان عن إغوائه مرة أخرى وهو على الأرض ، وبالتالي سوف لن يتمكن من ممارسة الخلافة كما أوجها الله ما دام ضعيف الحجة ، مسلوب الإرادة ، قليل الإيمان . هذه الأمور أوجبت أخذه بالتربية والتعليم حتى تستقيم نفسه ويفوز على مقاومة الضلال والفساد . إلا أن هذه التربية ، لا تستند فقط إلى مبادئ نظرية لا صلة بها بالواقع ، بل تتحذى منها طريقاً ومنهجاً يعضده العلم والعمل والإيمان بهدف منفعة العباد وخيرهم .

وكتيرة هي الخطب والكلمات التي تضمها « النبي » وهي تدعى إلى طلب العلم وأخذة من أي مصدر كان ، كما وتحث على العمل حتى لا تبقى التربية مجرد نظريات لا فائدة منها في عالم الواقع . لذلك فإن الإمام (ع) يدعم القول بالعمل وهذا هو الحق الذي يشهد به العمران والتقدم والتطور الحاصل في المجتمعات من ذلك « العلم مقرن بالعمل ، فمن علم

(5) الغزالى : رسالة أبيا الولد ، ترجمة توفيق الصباغ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت سنة 1951 ، ص 37 .

(6) ديوى ، جون : الديمقراطية والتربية ، ترجمة متى عفراوى ، وذكرها ميخائيل ، طبعة محدثة لأغراض دراسية ، بيروت 1970 ، ج 1 ، ص 12 .

عمل ، . . . (7) إذ لا خير في علم بلا عمل . ولا بد للعارف من أن يكون عاملًا حتى لا يكون علمه حجة عليه .

ولقد أدرك الإمام علي (ع) هذا الأمر وطبقه على سائر مجريات حياته ، يبدو ذلك في حدديث عن العلماء الذين يتعلمون ، برأيه - لغایات ثلاث (8) :

- للمرأة والجذل .
- للاستطاعة والحيل .
- للفقه والعمل .

اما الأول « فإنك تراه عارياً للرجال في أندية المقال ، قد تسربل بالتخشع وتخل من الورع . فدق الله من هذا حيز ومه وقطع منه خيشومه » .

واما الثاني « فإنه يستطيع على أشباحه من أشكاله ، ويتواضع للأغنياء من دونهم ، فهو لخلوائهم هاضم ، ولدينه حاطم ، فأعمى الله من هذا بصره ، ومحى من العلماء أثره » .

واما الثالث « فتراه ذا كابة وحزن ، قام الليل في حندسه ، وانحنى في برنسي ، ويعمل وبخشى ، فشد الله من هذا أركانه وأعطاه يوم القيمةأمانه » .

فليس المهم بنظر الإمام (ع) كثرة العلوم النظرية ، لأنها لا تغنى عن السلوك الحسن والسير الخيرة ، ولا كثرة العلماء ، ما دام البعض منهم قد اتخذ العلم وسيلة لهم ، أو أداة للربا والتفاق ، في حين أن البقية الباقية منهم ، من آمنوا بربهم وخشعوا له ، قد اتخذوا للعمل الحر الشريف . فالتربيبة التي تعتمد الكمية في أساليبها ليست مقبولة ما دامت لا تستند إلى الكيفية والتوعية . إلا أن هذه النوعية لا فائدة منها إذا لم تقترن بالفاعلية فالعلم لا يبرأ لذاته ، بل لاجل التغيير والنحو في شخصية الفرد والمجتمع كما يقول (ع) : « لا تجعلوا علمكم جهلاً وبيكم شكاً ، إذا علمتم فاعملوا وإذا تيقمت فاقدموا » (9) .

إلا أن العمل قد يجر الويل على المجتمع ، إذا لم يستند إلى أساس روحي خلقي وما نراه اليوم دليلاً على ذلك ، فالذلة قد تستعمل للبناء وقد تستعمل للفناء والدمار والذي ينبع بها هذا المنحى أو ذاك ، هو الإنسان ذاته الذي اكتشفها ، لذلك كانت التربية الروحية الخلائقية لا بد منها في صياغة كيان الفرد وتفكيره وخلقه . ولقد جمع الإسلام بين التربية الدينية والدنيوية بقوله تعالى « وَإِنْتَ نَعْلَمُ أَنَّكَ اللهُ الدَّارُ الأَجْرَةُ وَلَا تَنْسِي نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا » (القصص / 77) .

(7) انظر (ح) ، ج 19 ، ص 284 .

(8) مستدرك نهج البلاغة ، ص 177 .

(9) انظر (ح) ج 19 ، ص 164 .

هذه النظرية للتربية التي انفرد بها الامام علي (ع) هي أكثر شمولاً وعمقاً من تلك التي اوحى بها التعريفات السالفة الذكر ، ففيها نرى أن فلاسفة التربية قد قصرروا نشاطها على جانب معين من حياة الفرد (افلاطون - أرسطو - جولز سيمون) يتسم الامام (ع) في هذا النشاط ليشمل جميع نواحي الفكرية والاجتماعية والأخلاقية والدينية والدينوية كما سنرى فيما بعد وذلك من أجل ايجاد الانسان الفاصل القريب من الكمال . هذا المضمون نفسه هو الذي أكده كل من « الغزال » و « جون ديون » مما يثبت بأن هذا الكتاب ، كان وما يزال في صميم المعرفة التي تحدث عنها الفلاسفة والعلماء في كل عصر وجيل .

سمات المنهج التربوي العلوي

ينطلق الامام (ع) من مسلمات بدائية على أساسها يضع المنهج في تربية الانسان

وإعداده منها :

١ - حقيقة الانسان وطبيعته :

سبق في علمنا أن حقيقة الانسان هي الروح والجسد معاً . ولقد اختلف المتكلمون في هذا الأمر ، فقال « العلاف » إن الانسان هو الشخص الظاهر المرنى الذي له يدان ورجلان ⁽¹⁰⁾ ، أي هو الجسد فقط دون الروح واحتاج على ذلك بقوله تعالى ﴿ خلق الإنسان من ضلصال كالفحار﴾ (الرحمن / ١٤) . وقال النظام « الإنسان هو الروح ولكنها مداخلة للبدن .. وان البدن آفة عليه وجس وضاغط له ⁽¹¹⁾ » أما « بشر بن المعتمر » فقد وافق الامام (ع) على أن « الإنسان جسد وروح وإنها جيماً إنسان ، وان الفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح ⁽¹²⁾ ». وقد دمج « النظام » بين الروح والنفس والجسم فقال « الروح هي جسم وهي النفس ⁽¹³⁾ » في حين ميز بينها « العلاف » وقال ، « النفس معنٍ غير الروح ⁽¹⁴⁾ » أما « الأصم » فقد اعتبر أن « النفس هي هذا البدن بعيته لا غير ، وإنما جرى عليها هذا الذكر على جهة البيان والتاكيد لحقيقة الشيء » ، لا على أنها معنٍ غير البدن ⁽¹⁵⁾ .

وحقيقة القول ، أن كلا منها مختلف عن الآخر ، فالروح أمر إلهي لا علم لنا به وهو بمثابة القوة التي تبعث الحياة في الجماد . أما النفس ، فهي كتابة عن طبيعة الإنسان المختلفة

(10) مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص 329.

(11) نفسه ، ص 329.

(12) نفسه ، ص 331.

(13) نفسه ، ص 333.

(14) نفسه ، ص 337.

(15) نفسه ، ص 336.

باختلاف قواها النفسية . ولقد قسم الامام علي (ع) هذه الطبائع النفسية الى أربعة ، لكل منها خمس قوى وخاصيتها ، وما اثر عنه في هذا المجال ما نحن بصدد الحديث عنه « قال كميل : سالت امير المؤمنين فقلت له : اريد ان تعرفي نفسى ، فقال عليه السلام : يا كميل ، وأي الانفس تزيد أن أعرفك قلت : يا مولاي ، هل هي إلا نفس واحدة؟ قال عليه السلام : يا كميل إنما هي أربع : النامية البنائية ، والحبة الحيوانية ، والناطقة القدسية ، والكلية الالمية ، ولكل واحدة من هذه خمس قوى وخاصيتها : فالنامية البنائية لها خمس قوى ، جاذبة ومسكة ، وهادفة ومرية ، ولها خاصيتها الزيادة والتقصان وابعائهما من الكبد وهي أشبه الأشياء بنفس الحيوان والحبة الحيوانية لها خمس قوى ، سمع وبصر وشم وذوق وليس ، ولها خاصيتها الشهوة والغضب ، وابعائهما من القلب ، وهي أشبه الأشياء بنفس السابع ، والناطقة القدسية ، ولها خمس قوى ، فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة ، وليس لها انباع ، وهي أشبه الأشياء بالنفس الملكية ، ولها خاصيتها ، الزناة والحكمة والكلية الالمية ولها خمس قوى : بقاء في قناء ، وتعيم في شقاء ، وعزف في ذل وغنى في فقر ، وصبر في بلاء ولها خاصيتها : الرضا والتسليم ، وهذه هي التي مبذؤها من الله ، واليه تعود . قال الله تعالى **« وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي »** (الحجر / 29) وقال تعالى : **« يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الظَّمِنَةُ، إِذْ جِئْتُ إِلَيْكُ بِرَأْيِهِ مُرْضِيَّةً »** (الحجر / 28-27) ، والعقل وسط الكل ، لكيلا يقول أحدكم شيئاً من الخير والشر الا بقياس معقول » (١٦)

وهكذا يقسم (ع) النفس الى أربعة أنواع : البنائية ، والحيوانية ، والناطقة ، والالمية ويرى أن هذه الأخيرة مبذؤها من الله واليه تعود ، بينما تتمحور جميعها حول العقل الذي يسيطر عليها ويرشدتها الى طريق الاعتدال ، ولو لا ذلك لبلغت حد الافراط والتفريط ، وكلاهما ردبة كما قال الامام علي (ع) : **« الْعُقْلُ مَلِكُ الْخَصَالِ رِعْيَتِهِ فَإِذَا ضَعَفَ عَنِ الْقِيَامِ عَلَيْهَا وَصَلَ الْخَلْلُ إِلَيْهَا »**^(١٧) لهذا جاء التأكيد على ضرورة معرفة النفس لأنها تؤدي الى معرفة الله ، لأن « من عرف نفسه فقد عرف ربه »^(١٨) . و« من عجز عن معرفة نفسه ، فهو عن معرفة خالقه أعجز »^(١٩) ، كما أنه يؤكد على أهمية شأن العقل ويعتبره من المصادر الأساسية للمعرفة ، وكل ما يتنافى معه فهو باطل . أما الحواس فهي كاذبة ولا تصلح للرؤيا ، وإنما الرؤيا الحقيقة للعقل : **« لِيَسْتَ الرُّؤْيَا مَعَ الْأَبْصَارِ ، فَقَدْ تَكَذِّبُ الْعَيْنَ أَهْلَهَا وَلَا يَغْشِي الْعُقْلَ مِنْ اسْتِنْصَاحِهِ »**^(٢٠) . ويكتفى العقل فضلاً وشرفاً ، انه يميز بين الحق

(16) مستدرك نهج البلاغة ، ص 160 .

(17) انظر (ج) ، ج 20 . ، ص 194 .

(18) انظر (ج) ، ج 20 ، ص 292 .

(19) نفسه ، ج 20 - ص 292 .

(20) نفسه ، ج 19 ، ص 173 .

والباطل ، ويفرق بين الغي والرشاد ، لذا كان من أبلغ المنادح وأقوم المساالك وأكثر مصادر المعرفة رشدًا ، وأقلها ضلالاً ، ومن استرشد بغيره ، فقد أخطأ سواه السبيل يقول (ع) : « من استرشد غير العقل أخطأ منهج الرأي »⁽²¹⁾ . وتنمية القوى العقلية للإنسان لا تكون إلا في طلب العلم ، لأن العلم غذاء العقل ، به ينشط ويقوى على ممارسة الوظائف العقلية لأنه « ليس شيء أحسن من عقل زانه علم »⁽²²⁾ كما يقول الإمام (ع) .

إلا أن الإنسان يجمع إلى حد القوة حد الضعف ، فهو القوي بعقله وفعاليته وهو الضعيف الذي « تؤلمه البقة ، وتقتله الشرقة ، وتنتهي العرققة »⁽²³⁾ والأنسان جمع الأضداد ، في داخله تتصارع العواطف والأهواء والغرائز وحياته تعترضها حالات متضادة نتيجة للصراع بين قوته العقلية والعاطفية ، فيرتفع إلى المستوى اللائق به بعقله ، وينحدر إلى مستوى البهيمة بغيرائه ، والتوازن بينهما هو ما يحفظ كيانه ويصون كرامته وإنسانيته كما عبر الإمام (ع) بقوله : « لقد علق بنطاط هذا الإنسان بضعة هي أعجب ما فيه ، وهو القلب ، وذلك أن له مواد من الحكمة وأضداد من خلافها ، فإن سعن له الرجاء أذله الطمع ، وإن هاج به الطمع أهلكه الحرص ، وإن ملكه اليأس قتله الأسف ، وإن عرض له الغضب اشتد به الغيط ، وإن أسعده الرضا نسي التحفظ وإن غاله الخوف شغلة الحذر ، وإن اتسع له الأمر استبلته الغرفة ، وإن أصابته مصيبة فضحه الجزع ، وإن أفاد مالاً ، أطغاه الغنى ، وإن عصته الفاقة شغله البلاء ، وإن جهده الجوع قعدت به الفضة ، وإن أفرط به الشبع كفته البطن ، فكل تقصير به مصر ، وكل إفراط له مفسد »⁽²⁴⁾ .

أما غرائزه فهي متعددة ، ومتنوعة تختلف من شخص لأخر بحسب القطرة التي أرادها الله سبحانه ، كما يذكر (ع) بقوله : « فأقام من الأشياء أودها ونبع حدودها ، ولا يمتد بقدره بين متضادها ، ووصل أسباب قرائتها ، وفرقها أجناساً مختلطة في الحدود والاقدار والغرائز والمبارات ، بدايا خلائق حكم صنعتها ، وفطرعا على ما أراد وابتدعها »⁽²⁵⁾ .

هذه الغرائز تتغير بتغير بيئته الإنسان وثقافته ، ولا يخفى أثر البيئة القوي في التنشئة والاعداد . فالإنسان يتاثر بالأحوال والظروف المحيطة به فهو ابن بيته وعموانيه كما يقول ابن خلدون ، فيكون لذلك شأنه في صياغة أنكاره وأخلاقه وعاداته سلباً أو إيجاباً بحسب ما يكتنه من أمور تؤثر في مجراه حياته ، ونظرأً لتنوع البيئات واختلاف مقووماتها وعناصرها

(21) نفسه ، ج 20 ، ص 260.

(22) نفسه ، ج 20 ، ص 267.

(23) نفسه ، ج 20 ، ص 260.

(24) انظر (ج) ، ج 18 ، ص 271.

(25) نفسه ، ج 6 ، ص 416.

الثقافية والاجتماعية والطبيعية فإن لذلك أثره القوي في اختلاف أفراد النوع الإنساني وتبادر سماتهم المقلالية والبدنية . يقول الإمام (ع) : « إنما فرق بينهم مبادئ طيبهم ، وذلك أنهم كانوا فلقة من سبخ الأرض وعذبها وحزن تربتها وسللها فهم على حسب قرب أرضهم بقاربيون ، وعلى قدر اختلافهم يتفاوتون »⁽²⁶⁾ .

وليس البشر كلهم سواء ، فالتفاوت والتبادر ياد حق على الصعيد الفردي كما يقول الإمام (ع) : « فتام الرواء ناقص العقل ، وماد القامة قصير المأمة ، وزاكى العمل قبيح المنظر ، وقريب الفخر بعيد السبر ، والمعروف الفسقية منكر الجلية ، ونانه القلب متفرق اللب ، وطليق اللسان حديد الجنان »⁽²⁷⁾ .

إن الإمام علي (ع) يقطع من خلال عرضه للمبادئ التي تحكم طبيعة الإنسان وتبادره للحب والآهوء والغرائز المتنافضة والمتصارعة ، تلك التي تتحكم في نفسه ، وتوجه سلوكه وتحدد سماته الخلقية الفكرية ، بضرورة أن تأخذ جميع هذه الأمور بعين الاعتبار ونراعي ما يظهر من الفروق الفردية ، فيما لو حاولنا حل مشكلات المتعلم النفسية والاجتماعية والتربوية وأعداده للحياة الحرة الفاعلة الفاضلة . ذلك لأن مراعاة هذه الأسباب في العملية التربوية تضفي عليها شيئاً من الرغبة ، وتساهم في صلاح المتعلم وحل عقدة . في حين ان إكراهه على ما ينافي مزاياه الخلقية والنفسية ، إنما هو قتل لشخصيته وهدر لطاقاته ودفعه إلى المشاغبة والعنور ، ذلك أن « للقلب شهوة واقبالاً وإدباراً فأتوها من قبل شهوتها وإقبالها ، فإن القلب اذا اكره عمى »⁽²⁸⁾ ولا يعني هذا مسايرة رذائل الإنسان وشهواته ، وإنما مقاومتها بالأسلوب يخلو من العنف والقهقر والسمو بها إلى مصاف الخلق النبيل . وسوف نرى أن الإمام علي (ع) كان يؤكّد على التسامي بشهوات الإنسان ورغباته الشريرة واستبدالها بما ترضي عنها الذات والمجتمع .

نستنتج مما نقدم ، أن هذا الكائن البشري يجمع إلى جانب قوى الخبر قوى أخرى تجذب به نحو الشر . وهذا يوصلنا إلى فكرة الخطية التي شغلت بها أذهان المفكرين عبر العصور . فقد اعتبرت المسيحية أن الإنسان مذنب ومحظى ، بطبعه وإن الشر متاح في فيه » وليس في استطاعته الوصول إلى النجاة بقوته وحده ، وإنما ينال النجاة بالغفران وذلك الغفران تمنحه الكنيسة بطريقة استبدادية حسنة »⁽²⁹⁾ .

في الجانب المقابل ، ماذا البعض إلى القول بخريطة هذا الكائن وميله الأصيل إلى

(26) نفسه ، ج 13 ، ص 18 .

(27) نفسه ، ج 13 ، ص 18 .

(28) انظر (ج) ، ج 19 ، ص 11 .

(29) أ. س. زابورت : مبادئ الفلسفة : ترجمة أحمد أمين ط 7 ، القاهرة 1964 ، ص 80 .

الفضيلة والخير . أما الشر الصادر عنه فهو من الوسط الذي يعيش فيه . ومن أبرز القائلين بذلك جان جاك رومو الذي اعتبر أن الطفل يولد خيراً بطبيعة ، ولكن المجتمع هو الذي يفسده .

وما أثر عن الإمام علي (ع) كان موقفاً وسطاً بين هؤلاء وأولئك فالإنسان لا يقبل بطبيعة إلى الخير أو إلى الشر ، لأنّه قادر على فعل الخير كقدرته على فعل الشر ، ذلك : « إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً ، وكذباً وصدقأً »⁽³⁰⁾ . ونوع التربية التي تتعهده بها البيئة التي يعيش فيها ، هو الذي يجذب نحو الخبر أو الشر . كذلك فإنه مزود بالغرائز والأعضاء والحواس والجوارح التي تتأثر بأمره وتتأثر بالجسوس المحيط به ، ويقدّر تهيئتها وإرشادها بسهولة توجيهها الوجهة الصالحة . أما إذا أهملت وتركت وشأنها ، فإنّها تحتجّ نحو الرذيلة والفساد .

ولقد أكد الفرزالي قابلية الإنسان للخبر والشر بقوله : « ... فإن الصبي بجوهره خلق قابلاً للخير والشر جيماً ، وإنما أبواه يبيان به إلى حد الجنين » واستشهد بقول الرسول الكريم : « كل مولود يولد على الفطرة ، وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه »⁽³¹⁾ .

ولن يؤتي الفكر ثماره إلا إذا استند إلى الخبرة والعمل . فالخبرة هي التي تصقله وتهذبه والعمل هو الذي يخرجه إلى حيز الواقع . ولقد أقام (ع) نظامه الفكري على هذا الأساس . فيربط بين العلم والعمل ودعا إلى استفادة الخبرة من رسالة الإسلام ، ومن تدبر أحوال الماضين واتباع آثارهم و اختيار الصالح منها وترك ما لا فائدة منه . وهذا ما عبر عنه الإمام علي (ع) في وصيته لولده الحسين (ع) : « أي بني - أي وان لم أكن عمرت عمر من كان قبلى ، فقد نظرت في أعمالهم وفكّرت في أخبارهم وسرت في آثارهم ، حتى عدت كأحدهم ، بل كأني بما انتهى إلى من أمرهم ، قد عمرت مع أولئك إلى آخرهم ، فعرفت صفو ذلك من كدره ونفعه من ضرره ، فاستخلصت لك من كل أمر تخيله وتوخيت لك جيله وصرفت عنك مجهره »⁽³²⁾ .

وهكذا فالتفكير الذي يتحدث عنه الإمام (ع) يرفض التقليد إلا في أضيق نطاق وعن الذين يمكن الوثوق بكلامهم وأفكارهم والركون إلى أخلاقهم وسمجياتهم . وحتى هؤلاء لم يخرّجهم (ع) من دائرة الاجتهد ، حتى لا يشكلوا ضغطاً فكريّاً على الآخرين فهو يؤثّر الاجتهد في كل شيء حتى في الدين . والغاية من ذلك الاقناع لا الاكراه بهدف إيجاد المفكر الذي يحاول أن يفهم دينه ودنياه بوضوح من بصيرته . لهذا فهو يدعوا إلى أعمال الفكر في كل خطوة نخطوها وفي كل رأي نبديه وتعلمه ، بل وفي كل خبر نسمعه حتى تتجنب الخطأ

(30) انظر (ح) ج 11 ، ص 38.

(31) إحياء علوم الدين ، ج 3 ، ص 74.

(32) انظر (ح) ج 16 ، ص 67.

والعنف في كل ما يصدر عننا من آراء فالتفكير المستند إلى التركيز والانتباه هو ما يعبر عنه الإمام (ع) فيقول : « أقلاوا الخبر اذا سمعتموه عقل رعاية لا عقل رواية ، فإن رواة العلم كثير ورعاها قليل » (33).

ذلك هي أبرز سمات المنهج التربوي في « نهج البلاغة » فهي تتعلق من مفهوم شامل للتربية تناول الإنسان بمختلف أبعاده وتنظر إليه كوحدة متكاملة تبرز حقيقته وطبيعته التي فطره الله عليها وتنظر ما فيه من غرائز وقوى تتراوح بين القوة والضعف وما للبيئة من أثر في تحديدها وتنوعها .

2 - المعرفة : طبيعتها ، مصدرها :

المقصود بالمعرفة هو بعومها وأنواعها المتعددة ، العلمية والدينية والباتافيزية ، وهي تتضمن ذاتاً الاشارة الى عنصرين متكاملين : الذات والموضوع ، أي الذات المارقة والشيء المعروف .

لقد اختلفت الآراء حول طبيعة المعرفة وسبتها . فقال العقليون الذين يؤمنون بقوة غير حسية ، قادرة على إدراك ماهيات الأشياء أو المعقولات وهي العقل « إن تلك الماهيات أو المعقولات التي في أذهاننا ، ليست إلا نماذج مماثلة تماماً لما في خارج الذهن من أشياء ، أو صورة مطابقة لها ، وهذا ما يعبر عنه الفلسفة بقولهم إن الحقيقة هنا هي نسخة لما في خارج الذهن » (34). هذا يعني أن المعرفة ليست سوى مجرد تصورات ذهنية مطابقة لما في خارج الذهن ولا علاقة لها بالحياة . لقد ظهر هذا المذهب عند كل السقراطيين واستمر حتى بداية الفلسفة الحديثة وهو متعدد من حيث تفاصيله ولكنه واحد من حيث المبدأ . وقد قام محل الحواس التي اعتبرها أداة وهم تقف في طريق المعرفة الحقيقة . يقول « مالبرانش » : « إن نماذجكم الحسية ليست إلا ظلاماً فإذا ذكروها هذا وارقوا إلى أعلى حيث العقل وسترون النور . الزموا حواسكم وخيالكم وانفعوا لكم بالصمت ، وستسمعون حينئذ صوت الحقيقة الباطنية التي ، وإيجابيات عقلنا المشترك الجلية الواضحة ، إياكم أن تخلطاها هذه البينة التي تنجم عن المقارنة بين الأفكار ، بحيوية المشاعر التي تتحرّك وتعسك . يجب علينا أن نتبع العقل رغم تلطّقات البدن الذي نلتصق به ، ورغم تهديداته وإهانته ، ورغم تأثير الموضوعات التي تحييّتنا ... اني لأهيب بكم ان تقرروا بأن ثمة فارقاً بين أن نعرف وأن نحس بين أفكارنا الواضحة وإحساساتنا الغامضة المختلطة على الدوام » (35) .

(33) أنظر (ج) ، ج 18 . ص 254.

(34) الفضي ، محمد ثابت : مقدمات في الفلسفة ، مكتب كربلاية أخوان - بيروت 1971 ، طبعة محدثة لاغراض دراسية ، ص 43.

(35) مالبرانش : أحاديث في الباتافيزيا . الحديث الثالث .
عن كتاب « بعض مشكلات الفلسفة » لـ « وليم جيمس » ص 94.

وقال النعلميون - المعب عنهم في العصر الحديث « بالبرهانين » Pragmatism مذهبهم الذي يزج الفكر بالحياة ، إن غاية المعرفة هي الحياة وإن قيمة كل فكرة أو نظرية تقاد بمعنى ما تحقق من نفع ، حين تطبقها في حل المشكلات التي تواجهنا « ولذلك فلكي تستوثق من قدر نظرية من النظريات نحاول أن تخيل أنها مطبقة فعلًا في العمل حتى يتضح لنا رؤية ما عسى أن يكون هنالك من نتائج لتطبيقها ، ونحتفي بها على قدر ما تأتي من نتائج عملية خالصة »⁽³⁶⁾ .

إن معيار حقيقة الفكرة عند العقليين ، هو مطابقتها للواقع أي لما هو خارج الفكر . هذه المطابقة تحمل من الحقيقة وضحة وثابة ، أما في المذهب العملي فإن الفكرة لا توصف بالحقيقة لمطابقتها للواقع ، بل لكونها تؤدي عملاً نافعاً ، أي بالنظر لنتائجها وغايياتها العملية . وباختصار فإن المذهب الأول يقول بأننا نعيش لنفكير أما الآخر فيقول بأننا نفكير نعيش .

إن ربط الفكر بالعمل يتضمن انقلاباً في نظرية المعرفة ، فبدلاً من النظر في الأصول البعيدة للحقيقة ، كما كانت تفعل الفلسفات المجردة ، فإن الفلسفات العملية حولت النظر إلى النتائج والغايات العملية ، وجعلت قيمة الحقيقة بما تؤديه من نتائج عملية وفعالية .

هذا الانقلاب الذي أحدثه المذهب العملي كان الإمام علي (ع) قد طرحته كأحد المسلمات التي لا بد منها لحياة أفضل . فالحقيقة القائمة على التصورات فقط لا قيمة لها بل يصنفها في عداد المعارف الوضعية التي لا يترتب عليها أدنى منفعة . في حين أن المعرفة التي تظهر في أعمال تنفع البشر وتؤدي لهم خدمات مفيدة هي التي يقول بها ويسعها في مستوى المعارف الرفيعة . فصفة الحقيقة فيه ليست ملزمة للفكرة وإنما هي تكتسبها بما تحققها من عمل نافع . الواقع ينطق بذلك ، إذ ما قيمة قوانين « نيوتن » مثلاً لو لم تقدم خدمات عملية على أرض الواقع بتفسيرها حركة الأجسام هذا الرابط عبر عنه الإمام (ع) يقول : « فإن خير القول ما نفع ، وأعلم أنه لا خير في علم لا ينفع »⁽³⁷⁾ . « وَ اوْضَعُ الْعِلْمَ مَا وَقَفَ عَلَى الْلِسَانِ ، وَارْفَعْهُ مَا ظَهَرَ فِي الْجَوَارِ وَالْأَرْكَانِ »⁽³⁸⁾ .

وهكذا يكون كتاب « النهج » في صميم الفلسفة الحديثة التي قرنت الفكر بالعمل مما أتاح للبشرية فرصة سانحة للسير في طريق التقدم والعمaran .

أما عن مصدر المعرفة ، فقد وقع فيه اختلاف كالذى حصل في طبيعة المعرفة .

(36) جيمس ، وليم : بعض مشكلات الفلسفة ، ترجمة محمد فتحي الشباعي ، دار الطلبة العرب ، بيروت سنة 1669 ، ط 2 ، ص 20-21 .

(37) أنسار (ج) ، ج 16 ، ص 64 .

(38) نفسه ، ج 18 ، ص 245 .

إن المشكلة في الفلسفة الحديثة ليست إمكان الوصول إلى الحقيقة أو عدم إمكانها وإنما أصبحت تدور في أصل الحقيقة ومنبعها ، فهو العقل أم الحس والتجربة ، أو هما معاً ، أم الحدس أم الوحي ؟

لقد تعددت آراء الفلسفة حول الطريقة التي تحصل بها المعرفة فديكارت (1596-1650 م) يعترف بأن لا سبيل إلى الوصول إلى الحقيقة إلا بعمارة أعمال العقل الطبيعية . ولذلك الغاية ليس هناك إلا فعلان أحدهما الحدس *intuition* أو النظر المباشر ، والأخر الاستدلال *Deduction* (39) .

أما جون لوك (1632-1704 م) فقد أعلن بهذه أن جميع أنواع المعرفة تأتينا من التجارب عن طريق حواسنا ، وإن لا شيء في العقل سوى ما تنقله له حواس (40) في حين أن « عمانوئيل كانت » جمع بين العقل والتجربة في الحصول على المعرفة وكان يقول : « إن التجربة ليست الميدان الوحيد الذي تحدد فهمنا ، لذلك فهي لا تقدم لنا اطلاقاً حقائق عامة ، وبذلك فهي تثير عقلنا المهم ب لهذا النوع من المعرفة بدل أن تقتنه وترضيه » (41) .

وخرج « هنري برجسون » (ولد سنة 1859) عما اعتبره « كانت » مصدراً للمعرفة ، وقال بأن « العقل ليس هو الأداة الصالحة لادرالك الحياة ، لأن هذا مطلب فوق مقدوره . . . فالعقل والحواس آلات للتجزئة ، والغاية منها تسيير الحياة لا تصوير الوجود ، أي أنها تتناول الوجود في ظاهره ، ولكنها لا تنفذ إلى باطنه . ولما كانت المعرفة الحقيقة هي التي تتمشى مع الوجود في تحوله ، وتتغلغل في بوطن الأشياء وتحتها إحساساً مباشرأً كما يحس الحلم الوديع وجوب الفرار من غائلة الذئاب ، فالبعيرية وحدها هي الأداة الصالحة لذلك النوع من المعرفة المباشرة لأنها حاسمة الحياة التي تنقل إلينا الوحدة الحيوانية التي تربط أجزاء الوجود » (42) .

أين كان موقع الإمام علي (ع) من هذه الآراء ؟

إن الإمام (ع) يعتبر أن مبادئ الوجود ثلاثة : الله والروح والمادة ، وعلبه فطرق المعرفة تتعدد بتنوع الموجودات الثلاثة . فالحواس ندرك الظواهر الخارجية والجزئيات ، إلا أنها لا تصلح للرؤيا الحقيقة لأنها كاذبة كما سبق في علمنا فلا بد من إثباتها بالتجربة لصلاح ما ينجم عنها من خطأ في الأدراك ، لأن « في التجارب علم مستأنف » (43) .

أما العقل ، فهو لادرالك الكليات وما وراء الطبيعة ، وقد سبق في علمنا أنه (ع)

(39) ملدي ، نجيب ديكارت ، دار المعارف بمصر سنة 1968 ، ص 65 .

(40) ول ديورانت : قصة الفلسفة ، ص 319-320 .

(41) نفسه ، ص 334-335 .

(42) نفسه ، ص 561 .

(43) انظر (ج) ج 20 ، ص 259 .

استدل على وجود الله بالنظر في خلوقاته وما فيها من نظام حكم وتدبير متقن ، ومعنى هذا انه يؤمن بالعقل الذي يدرك ما وراء الكون بالاستنتاج والانتقال من المعلوم الى المجهول .

أما إذا عجزت الحواس والعقل عن إدراك ما يمكن وراء هذه الظواهر الحسية - فلا سبيل أمامنا سوى القرآن أو الوحي ، نستعين به لكتف ما غاب عنا ، يقول إخوان الصفاء : « إن الوحي هو انباء عن أمور غائبة عن الحواس ، يقدح في نفس الإنسان من غير قصد منه ولا تكليف »^(٤) . إلا أن الوحي الذي يعنيه إخوان الصفاء ، ليس كما صرّح به الإمام (ع) إنما هو أقرب إلى الحدس الصوفي القائم على الكشف والذوق . فهل يعتبر هذا الحدس الصوفي طريقاً آخر للأدراك يمكن الرجوع إليه كم ع الحال عند المتصوّفة ؟

و قبل الاجابة عن هذا السؤال ، توضح أن هناك فكرين تحدثان عن علاقة الله بالعالم . الأولى ، و يصح أن نسميها بالاثنيّة ، وهي تعتقد في الله أنه مستقل عن الخلق يشرف عليه من فوق ، ويمد كل خلوق بامداداته ، ويدرس نظام الكون من أصغره إلى أكبره ، وهو فوق الأرض ، وفوق السماء ، وفوق كل شيء . وإن في الكون موجودين متّيزيين عن بعضهما كل التمييز ، مخلوق وخالق ، ومدير ومدبّر ، ومعكم وحاكم . ووسيلة الإنسان في إدراك الله حسب هذه الفكرة هو العلم وقضايا المطلق .

أما الفكرة الثانية ، وهي الواحدية ، أو بعبارة أخرى ، وحدة الوجود ، ترى أن الله والخلق واحد ، والحاكم والمحكوم شيء واحد ، كما قال الحلاج .

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
فإذا أبصرتني أبصرتني
وإدراك الله هنا ، يتم بالتروض والكشف .

وَمَا ذَكَرَهُ الْإِمَامُ (ع) يَنْفِي عَنِ اللَّهِ الْحَلُولُ وَالْأَتْخَادُ كَمَا سَبَقَ وَأَشْرَنَا إِلَيْهِ فِي حِينِهِ، وَلَا يَقُولُ بِوَحْدَةِ الْوَجُودِ، بَلْ يَمْيِيزُ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمُخْلُوقِ، وَالرَّبِّ وَالْمَرْبُوبِ، وَيُؤْمِنُ بِأَنَّ الْإِسْلَامَ يَضْعِفُ الْإِنْسَانَ أَمَّا مَالِهِ فَدُونَ حِجَابٍ أَوْ تَرْجَانٍ أَوْ وَسَاطَاتٍ تُشْفِعُ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ كَمَا جَاءَ فِي الْقُولُ : « لَمْ يَعْمَلْ بَيْهِ وَبَيْنَكَ مِنْ يَعْجِبُكَ عَنْهُ ، وَلَمْ يَلْجُجْكَ إِلَى مَنْ يَشْفَعُ لَكَ إِلَيْهِ » (٤٦).

ثم إنه يرفع من مكانة العقل ويعتبره المظلة الواقية من الخطأ في الادراك ، علماً بأن جميع النفوس قد فطرت على الایمان بوجود الله ، إلا تلك التي انحرفت عن فطرتها لسبب من التربية أو الية .

. 84 (44) الرسائل ، ج 4 ، ص

(45) أمين، أحمد، ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط 3، القاهرة، سنة 1962، ج 2، ص 60.

⁴⁶ انظر (ج) ، ج 16 ، ص 86.

إذا أخذنا جميع هذه الأمور بعين الاعتبار ، أمكننا الإجابة على السؤال السابق بأن الإمام (ع) لم يأخذ بالخدس الصوفي كمصدر للمعرفة ، مادام العلم بأنه حاصل بالفطرة والنظر العقلي ، دون الوصول إلى تلك الحالة الخاصة التي يبلغها الإنسان بالوجود والكشف حيث يدرك عندها الله إدراكاً مباشراً . وما أشبه هذه التجربة المقلية التي يدعو إليها هذا الكتاب بتجربة « برغسون » التي تتغلغل في صميم الواقع وتغوص في أعماقه وتتصل به اتصالاً مباشراً من غير واسطة تحوّل بين العارف والمعرف .

3 - التفكير :

التفكير بمعناه الواسع « اصطلاح عام يشمل كل أنواع النشاط الرمزي فيشمل الاستدلال والتخيل ، وتكوين المعاني الكلية والابتكار ، ويستخدم التفكير بديلات للاشياء الحقيقة والواقف الواقعية ، أي أنه يستخدم رموزاً تقوم مقام الاشياء أو الظروف . والرمز هو أي شيء - فكرة ، معنى أو صورة يقوم مقام شيء آخر ، فنستجيب له بنفس الأسلوب الذي نستجيب به للشيء نفسه »⁽⁴⁷⁾ .

إن عملية التفكير ترجع إلى التفاعل بين العوامل العضوية أو البيولوجية المتمثلة بالجهاز العصبي المفرد ، والعوامل الاجتماعية المتمثلة بالمؤثرات الاجتماعية المختلفة . فهو إذن عملية بيولوجية اجتماعية عن طريقه توصل الإنسان إلى بناء حضارة عظيمة تزخر بالتقدم العلمي والتنظيم الاجتماعي .

والتفكير ضرورة تربوية هامة يعتمد عليه الإنسان في تفاعله مع البيئة التي يعيش فيها ، فهو في صراع دائم مع الحياة للحفاظ على استمرارية وجوده كما انه يحتاج ، لكي يدافع عن نفسه ويزيل حاجياته ويزيل الصعوبات والمشكلات التي تعرّض طريقه ، إلى أن يفكر ويتختار أنساب الحلول الملائمة . لذلك « يختفي » ، إذن من يحسب الإنسان آلة صماء في يد القوانين المادية . إنما هو كائن مدرك ، حر الارادة ، قادر على اختيار سلوك معين ، والاختيار خلق وإنشاء ، فليس الإنسان رتيباً في حياته كالحيوان المحدود بغيرائه »⁽⁴⁸⁾ . كما يقول برغسون .

وهو في محاولته حل مشاكله ، إنما يستعين على ذلك بالمحاولة والخطأ والتجربة والاختبار والإبتكار والابداع ، لذلك كان التفكير نشاط ديناميكي هادف . ولا يعني هذا ان العقل لا يفكر إلا إذا اعترضته المشكلات الواقعية . فهو في نشاط مستمر ، في حالة البقظة أو الغفلة وما أحلام البقظة إلا « إستجابات بديلة لاستجابات الواقعية يتخذها الفرد عندما يفشل في أن يستجيب استجابات واقعية لما يواجهه من مثيرات فيلجأ إلى أوهامه يحقق فيها ما عجز عن

(47) المليجي ، حلمي : علم النفس المعاصر ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٧٠ ، ص ٢٠٩ .

(48) قصة الفلسفة ، ص ٥٥٩ .

تحقيقه في عالم الواقع ، وهكذا نستطيع أن نعتبر الأحلام احدى صور التفكير الذاتي ⁽⁴⁷⁾ .

ثم إن ارتباط التفكير بالعمل يساعد الفرد على تحقيق أماله والوصول إلى غاياته . وكلما ارتفع مستوى الإنسان الفكري ، اتجه وبصورة أفضل نحو احلال الأعمال بالأفكار أي يختبر صحة ما يصل إليه بصورة عقلية قبل أن يقوم بعمل معين ، ويصبح التفكير بدلاً للعمل ، وذلك لفاعليته واقتصاديته . لهذا كانت نتيجة التفكير هي الاقتصاد في الوقت والمجهود ، وتوفير فرص أكبر للحياة والبقاء .

أما إذا لم يكن للتفكير أثر في زيادة كفايتها العملية وتوسيع معرفتنا بأنفسنا وبالعالم الذي نعيش فيه ، وإذا لم يكن مساعداً على توفير الوقت والجهد ، كان تفكيراً نافضاً ومحظياً ، لأن الأفكار تبقى ناقصة إذا ما ظلت مجرد أفكار ، وإن خير ما يقال عنها أنها مؤقتة من قبيل الاقتراحات والدلائل . فهي أساليب وجوه لمعالجة أوضاع الخبرة ، وإذا لم تطبق في مثل هذه الأوضاع ، وبقيت ناقصة في معناها وواقعيتها ، فالتطبيق وحده هو الذي يمتحنها ، والامتحان وحده هو الذي يكشفها رداء الحقيقة ، ويكتسبها كمال المغنى . أما إذا بقيت الأفكار من غير استعمال فإنها تتجه إلى الانزوال وتكونين عالم خاص بها ⁽⁴⁸⁾ . وإذا كانت للخبرة أهميتها في عملية التفكير فإنه لا سيل إلى وجود خبرة ذات معنى ، دون أن يكون فيها عنصر من التفكير الذي هو « التعبير الصريح عن عنصر الذكاء في خبرتنا » ⁽⁴⁹⁾ .

على أن خبرتنا التي نصوغها في قوله تفكيرنا ، لا تعني الاهتمام بكل ما ورد فيها ، وليس هذا من التفكير في شيء ، ما نفك فيه يجب أن نتدبره تدبراً سليماً ، بحيث يكون له أثر في مدى تفاعل الفرد مع بيته ، وفي حل المشكلات التي تعرضه ، وهذا ما أكدته جون ديوبي بقوله : « فالتفكير في الأشياء كما ترد علينا هو محاولتنا تعرف ما تدلنا عليه من النتائج المحتملة أو المرجحة . أما أن غالباً رؤوسنا كما غالباً الدفاتر بشقي المعلومات الجزئية باعتبار أنها أشياء كاملة مفروغ منها ، فليس ذلك من التفكير في شيء ، إن هو إلا تحويل اهتمامك من التسجيل . ولكننا إذا تدبّرنا تأثير الحوادث فيما قد يقع وان لم يقع بعد ، فذلك هو التفكير » ⁽⁵⁰⁾ .

وهكذا فالتفكير هو إحدى المكونات الرئيسية للتنظيم المعرفي للفرد وأهميته تكمن في إعطائه القدرة على امتلاك البيئة والتحكم فيها ، كما يمكنه من العمل المشرِّع للخلق ويفتح

(49) عبد الغفار ، عبد السلام : مقدمة في علم النفس العام ، دار مكتبة الجامعة العربية ، بيروت 1969 ، ص 268.

(50) الديمقراطية والتربية ، ج 1 ، ص 181.

(51) نفسه ، ج 1 ، ص 165.

(52) الديمقراطية والتربية ، ج 1 ، ص 166.

اماًه فرضاً واسعة للنجاح . لذا كان التفكير عملية لا بد منها في تنمية الفكر الانسان وانطلاقه وتحرره من الجهل والجمود والتقليد .

ويعتبر الامام علي (ع) من المفكرين الأوائل الذين ادركوا أهمية التفكير عند الانسان فأشار بالعقل ودعا الى تنميته بالفكر ، لأن الفكر جلاء للمقول ، كما أنه يفيد المداية والرشد واليقظة والاستبصار ، ويعصم عن الفضال والشك . وكثيرة هي العبارات التي صدرت عنه بخصوص هذا الأمر يقول (ع) : « الفكر يهدى » و« الفكر عبادة » ، و« الرأي بالتفكير » و« الفكر رشد » و« الفكر ينير القلب »⁽⁵³⁾ .

وهكذا فإن الامام علي (ع) يجد في التفكير القدرة على كشف الحقائق وتخلص العقل من الأوهام والأساطير ، كما وانه يرى فيه المداية والرشد والرأي السديد ليس ذلك فحسب ، بل ان العلم الحاصل عن التفكير هو من أشرف العلوم وأكثراها ثباتاً ودقة ، وذلك بالقياس الى ما ندعى امتلاكه بالحفظ والتلقين بلاوعي ودرابة . وما العبرة في علم إذا لم يكن جزءاً من كياننا ومتار سلوكنا ومحقق أهدافنا وغايياتنا في الحياة ؟ فالملاحظة السطحية وغير الكاملة تعيق نمو العقل بل وتنفسده ، وعدم التركيز الفكري يعرقل نضوجه وتطوره . لذلك كان التفكير أحد العوامل الرئيسية في ديناميكية المعلم وزيادة انتاجه ، فيتوجب والحاله هذه أن يكون نمو هذه الملكة عند الانسان ، هو الهدف الأساسي لعملية التربية والتعليم . لقد قرن (ع) بين الفكر والرشد والمداية - كذلك فقد قرن بين رفيع العلم وما بني منه على أساس متين من التفكير عندما قال : « لا علم كالتفكير »⁽⁵⁴⁾ .

إن اهتمام الامام (ع) بهذا الجوهر الثمين عند الانسان ، بالإضافة الى ما تضمنه من نشاطات فكرية تحملت في الحديث عن الله والعالم العلوي ، والكون بما فيه من مخلوقات يغلب عليها التعقيد والغموض ، إنما يدعو الى ضرورة أن يتمتع الانسان بعمق في التفكير وسعة في الاطلاع حتى تكون النتائج يقينية بحيث لا يتطرق اليها الخطأ أو الزلل .

كما أنها تكشف عن طبيعة الفكرية وما للعقل من أهمية كبيرة في صياغة فنكتيره وإبداء وجهات نظره في الكون والحياة وفي نفسه وكيفية إسعادها من خلال استناد الفكر الى الخبرة الواسعة والربط بينه وبين العمل .

هذه السمات الفكرية التي أبرزها الامام (ع) إنما ترتكز في أساسها على الاسلام ، الأمر الذي يجعل من هذا الكتاب ، إحدى الذخائر الاسلامية الهامة التي لا يمكن الاستغناء عنها في البحث عن الوسائل والطرق المؤدية الى حسن إعداد الانسان للحياة .

إن اهتمامه (ع) بهذا الجوهر الثمين عند الانسان ، بالإضافة الى ما أثر عنه من

(53) جميع هذه الأقوال أخذت من كتاب « الغرر والدرر » للأمدي ، ص 43.

(54) انظر (ج) ، ج 18 ، ص 276.

نشاطات فكرية متعددة ، إنما ينم عن عمق في التفكير ، وسعة في الاطلاع ودقة في الملاحظة ، بها امتياز وتفوق على سائر معاصريه ، ومن أبرز مظاهر تفكيره ذلك التسلسل المنطقي والتماسك الفكري الذي نراه بادياً في « النبیح » ، بحيث أن كل فكرة هي نتيجة طبيعية لما قبلها وعلة لما بعدها . ولقد كانت غایته من وراء ذلك ليس إبراز مقدراته الفكرية واللغوية والعلمية ، وإنما تشجيعاً لقومه على التفكير ، وتحريrem من رقده الجهالة ، وتنويرهم بالعبر والأحداث حتى يتربوا إلى رشدhem ويعيشوا في رحاب العلم والمعرفة وما ذلك إلا لأن الفكرة تورث النور والغفلة تورث الظلام .

التربية والتعليم

تربية الإنسان وتعلمه ، عملية أساسية اضطاعت بها الأسرة أولاً ، وتولت مهمة القيام عليها منذ نعومة أظفار هذا الكائن الحي ، ثم توالى على ممارستها مؤسسات مختلفة هذه الغاية .

ولقد اختلفت الآراء حول مضمون هذه العملية ، وذلك لاختلاف الانماط الثقافية والحضارية والتربوية لكل أمة من الأمم ، لكنها اتفقت جميعها على كونها طريقة إعداد للحياة ، كما اختلفت في معنى كل من التربية والتعليم ، فمنهم من استعملها بمعنى واحد ومنهم من ميز بينها .

والواقع أن مفهوم التربية مختلف عن مفهوم التعليم . وعدم التمييز بينهما يؤدي إلى تفكك الأساليب التربوية وتشويش شخصية الطفل ، لأن تزويده بأنواع العلوم والثقافات قبل عبيبة التربية الصالحة لها ، إنما معناه البنيان على الرمال .

ولقد ميز « دي نوي » بين التربية والتعليم فقال : « ف التربية الولد تقوم على تعذيب سجایاه الخلقة وتعلیمه المبادی ، الاساسیة الثابتة التي يعترف بها الناس في كل البلدان ، وإنما الكرامة الانسانیة فيه منذ نعومة أظفاره . أما تعليمه فهو تعذیبه بالمدینة التي جمعها الانسان في مختلف الحقول . والتربية تصوب أعماله وتحوّي اليه سلوكه في علاقاته مع الناس ، وتساعده على تملك زمام نزواته . أما التعليم فيوفر له عناصر نشاطه الفكري ويعرفه بحالة التمدن الحديث . تعطيه التربية أنسن الحياة التي لا تبدل ، ويمكنه العلم من التكيف حسب تبدلات عيشه ، ومن ربط هذه التبدلات بالحوادث الماضية والمستقبلية » (١) .

ف التربية الطفل إذن تبدأ قبل تعليمه ، ولا يعنی أثر هذه التربية الأولى على شخصيته ، إذ على مبادئها ومعطياتها يدرج وينمو ويفق كياناً مستقلأً فاعلاً . وهذا ما يفسر ضخامة البناء الفكري الذي يشيده خلال سنين الأولى ، حيث تعمد التربية الى كشف وإبراز ما يتمتع

(1) مصير الانسان ، ص 301.

به من ميول وموهاب وقدرات وأهداف ليمارسها فيها بعد بالتعلم والتعليم اللذين ليسا هما ، كما يقول أخوان الصفاء ، « سوى إخراج ما في القوة يعني الامكان ، الى الفعل ، يعني الوجود »⁽²⁾ .

هذا وجوب على الآباء والمربيين أن يعبروا هذا الأمر ما يستحقه من انتباه واهتمام لكونه من الأمور الضرورية الذي لا تسمى الحياة بدونه . ويربط « الابراشى » بين التربية والحياة ، مؤكداً على التلازم بينهما فيقول : « تعد التربية اليوم من ضروريات الحياة ولا يبالغ إذا قلنا أن التربية هي الحياة ، ولا حياة بغير تربية فيها ترقى الأمم وتحيا ، وبها تنهض الشعوب وتسمو ويرتفع مستواها من الحضيض فهي ضرورية للحياة كالماء والغذاء والهواء وهي خبر وسبلـةـ لـحـيـةـ الـجـمـعـ ، فـكـلـ إـنـسـانـ يـوـلدـ فـجـأـ عـاجـزـأـ عـنـ الـعـلـمـ ، لـأـلـغـةـ لـهـ ، وـلـأـعـقـادـاتـ وـلـأـفـكـارـ وـلـأـرـاءـ »⁽³⁾ .

أولاً : التربية

إن تربية الطفل إذن ، يجب أن تبدأ منذ المهد ، وذلك بتنشته على الأخلاق الفاضلة والعادات الحسنة ، قبل أن يبدأ باكتساب العلوم أو يتثنوه سلوكه بالعادات السيئة . يقول « دي نوي » : « وعلى التربية الأولى أن تكيف أخلاق الولد ما دام دماغه لدينا خلوا من كل ثور ويشغلي أن يتم هذا العمل الاعدادي قبل أن يكون احتكاك شخصيته بالعلم قد تكون عادات يصبح من الضروري محاربتها يوماً ما »⁽⁴⁾ .

ولا شك في أن هذه الفترة ، من حياة الطفل إنما هي من أنسنة الفترات وأخصبها وأكثرها أثراً على حياته ومستقبله ، وذلك انه « بقدر ما يكون الولد حدث السن ، يسهل الحصول على نتيجة تربيته ، فتتطبع القواعد فيه انتظاماً لا يمحى ، وتأتي التأثيرات الأخرى الناتجة عن احتكاكه بالمحيط فلا تزيل أثراها ». أما إذا جاءت القواعد الخلقية المقددة وفرضت على الولد ، بعد أن يكون سلوكه سلوكاً شخصياً ، فلساننا نتمكن من محو الانكسارات الذاتية »⁽⁵⁾ .

ولقد تحدث الإمام علي (ع) عن هذا الأمر قبل ذلك بآلاف السنين . إذ يرى وجوب مباشرة الحدث بالتربية وتعهده بها ، قبل أن يقوس قلبه أو يشغل عقله بالعقائد والعادات السيئة التي تهجم عليه وتطبع سلوكه إذا ما وجدت سبيلاً لها إلى عقله ، الذي يصوّره الإمام

(2) أخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ١ ، ص 262.

(3) الابراشى ، محمد عطية : التربية والحياة ، ط ١ ، ١٩٤٣ م ، دار الكتب العربية بمصر ، ص ١٤ .

(4) مصیر الانسان ، ص 305 . ، 317 .

(5) نفسه ، ص 307-305 .

(ع) بقوله : « كالصفحة البيضاء ، أو كالارض الخالية ما ألقى فيها من شيء قبله »⁽⁶⁾ . وهكذا ، فقلب الحدث خال من الانتقاش بالمعانيد مع استعداده لقبول ما يلقى اليه من خير أو شر كما يقول الغزالي : « وقلب (الطفل) الطاهر ، جوهرة نفيسة ساذجة عن كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ما نقش ، ومائلاً إلى كل ما يقال به اليه ، فإن عود الخير وعلمه نشا عليه وسعد في الدنيا والآخرة وان عود الشر وأهل إهمال البهائم شقي وهلك »⁽⁷⁾ .

نستنتج من ذلك أن المعرفة لا تولد مع الشخص ، وإنما يولد معه الاستعداد لتجسيدها ، وهذا هو معنى وجود العلم بالقدرة في النفس الإنسانية . وهو قابل للتعلم منذ صغره ، لأن حواسه ومداركه تكون مفتوحة ومتقبضة ومستعدة لقبول ما يلقى إليها ، « فإنه في الوقت وال ساعة تدرك حواسه محسوساتها »⁽⁸⁾ .

١ - وظائف التربية :

ولا تقتصر وظيفة التربية على إعداد الإنسان إعداداً أخلاقياً صالحًا بل هي تمتد لتلعب دورها في تطور البناء الاجتماعي من خلال : نقل التراث الثقافي وتغيير كيان الفرد والمجتمع .

ـ نقل التراث الثقافي :

إن تغليب معنى التراث الثقافي وعلاقة الإنسان به ، يوضح مدى أهمية العملية الاجتماعية التي يتم بواسطتها نقل الأنماط الثقافية من جيل إلى آخر يأتي بعده .

فالثقافة تعني مختلف وسائل التعبير وأنماط السلوك التي تبرز خصوصية شعب من الشعوب ، لذلك فهي تشمل ، استناداً إلى رأي الأنثربولوجيين الاميركيين بشكل خاص « على كل أنماط السلوك التي يعبر بها الإنسان عن نفسه والتي يشاركه فيها الآخرون ، فهي تشمل الأدب والفن والديانات والميثولوجيات والأخلاق أو الأدب القصصية والشعبية وظواهر الحياة الاجتماعية من لباس وتزيين وكيفية طبخ وأكل . . . الخ ، وهذه كلها تعبير ورموز آيات يعبر بها الإنسان عن نفسه ، فهي ثقافته حق لو كانت تقتصر على بعض المظاهر الفولكلورية »⁽⁹⁾ .

وإذا كان التراث الثقافي يبعث أمال الأمة وملهم مشاعرها وعنوان تقدمها والانقطاع

(6) انظر (ج) ج 16 ، ص 66.

(7) إحياء علوم الدين ، ج 3 ، ص 72.

(8) رسائل أخوان الصفاه ، ج 3 ، ص 414.

(9) العروي ، عبد الله ، العرب والفكر التاريخي ، دار الحقيقة ، بيروت 1973 ، ص 70.

عنه يؤدي الى هدم الأساس الذي تقوم عليه حضارتها ، فإن إعادة نبش هذا التراث من بطون التاريخ ، ونفض الغبار عنه وصياغته صياغة جديدة تقتضيها الحال عملية تربوية شاقة يضطط بها الجيل السابق لتقديمه غذاء سائفاً إلى الناشئة من الأجيال اللاحقة . ومن هذا التلقي ، فقد عرفت التربية بحسب دلالتها وعلاقتها بالحياة الاجتماعية . وهذا ما فعله المفكر الاجتماعي المشهور « أميل دوركهایم » في أوائل القرن الحالي ، بقوله إنها « التأثير الذي يغيره الجيل الراشد في الجيل الناشئ »⁽¹⁰⁾ ، وهذا ما كان قد عبر عنه ابن خلدون في الرابع الأخير من القرن الرابع عشر ، عندما نظر إلى القضية ، نظرة الفكر الاجتماعي ولاحظ أن الجيل الناشئ يت Showcase إلى تلقى العلوم والمعارف من الجيل الذي سبقه فيقول : « وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم »⁽¹¹⁾ . وقول ابن خلدون هذا لا يختلف معنى ومدلولاً عن قول « أميل دوركهایم » السالف الذكر .

ولقد تحدث الإمام (ع) عن هذا التفاعل الثقافي والاتصال الفكري بين الماضي والحاضر ، انتلاقاً من تراث الإسلام المشرق ، الذي صوره أقوالاً وأفعالاً ومبادئه تربوية يمكن الاستفادة منها في بناء الإنسان الفاضل ، ومن تأكيده على أهمية هذا التراث وأثره الفعال في شحد الهمم ، نزاهة يتوجه إلى كل إنسان بما يراه صالح له في الدنيا والآخرة ، فينقل إليه آثار الأولين والآخرين ، نقية صافية من الأخطاء والشوائب من خلال السير في ديارهم وتبعيّث آثارهم وتغيير ما ينفع وما يضر منها . فالاتصال بالجذور لا ينبغي أن يكون عشوائياً بحيث يهدّينا التراث ويأسر أفرادنا فنأخذ منه الفت والثمين . لهذا وحرصاً على صلاحية الهدف الذي نتوخاه من التربية يجب « أن لا يكون الاتصال بالماضي ضرباً من التبعية أو العبودية لهذا الماضي إذ لا بد لنا من أن نجهد على الماضي فتجنب السلبيات ونؤكد على الإيجابيات »⁽¹²⁾ .

ذلك ، فإن محتوى النقل الثقافي يجب أن يكون هادفاً بحيث يتحدد بنوع المواطنـة الصالحة التي تزيدـها ونوع المجتمع الذي ينـبغـي بنـائه وتكوينـه بحيث تكون أهداف التربية منسجمـة مع أهدافـ المجتمع حتى لا يحصلـ التناقضـ بينـها فـ تكونـ النـتيـجة خـلافـ ما نـتوـخـاه ونـعملـ له . وليسـ أـدلـ عـلـيـ ذلكـ منـ الاـصطـرابـ وـالـفـكـكـ الـذـي يـظـهـرـ فـيـ المـجـتمـعـاتـ الـتـي تـشـدـ الـطـلـورـ بـيـنـهاـ هيـ تـرـزـخـ نـختـ عـبـهـ الـقـيـمـ التـرـبـوـيـةـ الـبـالـيـةـ وـالـمـاـتـرـيـةـ . هـذـاـ . . . فالـتـرـبـيـةـ مـلـزـمـةـ بـهـذـهـ الـوـظـيـفـةـ وـعـلـ عـاقـهـاـ يـقـعـ عـبـهـ الـاخـتـيـارـ مـنـ بـيـنـ الـاـتـبـاهـاتـ وـالـقـيـمـ وـالـعـادـاتـ

(10) الخصري ، ساطع : دراسات في مقدمة ابن خلدون ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 3-1967 ، ص 444.

(11) ابن خلدون : المقدمة ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط 4 ، د. ت. ص 433.

(12) لبيان الحضارة الواحدة ، لمجموعة من الأسلات ، صدر عن النادي الثقافي العربي في بيروت ، وهذا النص أخذـ منـ مـقـالـ الدـكـتورـ مـنـ زـيـادةـ فـيـ هـذـاـ الـكـتـابـ ، صـ 21ـ .

والمعارف والعلوم التي توجد في المجتمع على أساس التمييز بين المرغوب فيها والمرغوب عنها ، ذلك أن كل مجتمع يتضمن الكثير من العناصر المختلطة والأفكار المتعددة ، والقيم المتعارضة المشابكة . فوظيفة التربية في هذا المجال تكمن في تنبية الاتجاهات والقيم المتناثرة على ضوء الأهداف العليا لذلك المجتمع .⁽¹³⁾

من أجل ذلك فإن أول ما يجب أن تنقله التربية إلى الأجيال الناشئة ، هو كتاب الله ، نقله إليهم نقائصاً صافية ، خالياً من الشوائب باعتباره من أهم الركائز التي يجب أن يستند إليها الإنسان طيلة حياته لتقوريم اعوجاج سلوكه ونقائص نفسه من الأدران التي علقت بها من جراء الابتعاد عن السبيل الصالح الذي رسمه الله في كتابه الكريم . وهذا ما أكدته الإمام (ع) حيث اعتبر القرآن الأداة الفعالة في بناء الفرد والجماعة ، فقال في وصية الحسن (ع) ، المولود البكر لأمير المؤمنين والامام الثاني من أئمة أهل البيت : « وَإِنْ ابْتَدَثْتُكَ بِتَعْلِيمِ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، وَتَأْوِيلِهِ وَشَرَائِعِ الْإِسْلَامِ وَاحْكَامِهِ وَحَلَالِهِ وَحَرَامِهِ لَا أَجَازُ ذَلِكَ بَكَ إِلَى غَيْرِهِ »⁽¹⁴⁾ .

لقد كانت الغاية من وراء ذلك ، أن يزود الحسن (ع) ومن خلاله أهل الإسلام جميعهم بمقومات التغيير قبل أن يتتبس عليه أهواه الناس وأرائهم ومعتقداتهم الباطلة فيقول ، « ثم أشفقت أن يتتبس عليك ما اختلف الناس فيه من أحواههم وأرائهم مثل الذي التبس عليهم فكان أحکام ذلك على ما كرحت من تبيهك له أحب إلى من إسلامك إلى أمر لا آمن عليك في المملكة ورجوت أن يوفقك الله لرشدك ، وأن يهديك لقصدك فعهدت اليك وصيبي هذه ».⁽¹⁵⁾

هذا المبدأ التربوي أمام الذي قرره الإمام (ع) منذ أمد بعيد إنما يقضي باستغلال نقاوة الفكر الإنساني لزرعه بالمعلومات الصحيحة ، قبل أن تهجم عليه الأخلاق الذميمة والآراء الفاسدة الأمر الذي يجعل من الصعب على التربية أن تعيد تشكيله من جديد ، وهذا يتراوّف مع أحد المتأله التربوية في يومنا هذا .

- التغيير الفردي والاجتماعي :

ويقصد به كل تحول يحدث في كيان الفرد والمجتمع ، وهذا التحول ينبع عن الصراع بين القديم والجديد ، وعلى أساس هذا الصراع تحدد وجهة سير هذا التغيير وسرعته . ذلك أن كل نّط ثقافي جديد يقابل بموقفين متعارضين أحدهما يدفعه إلى الأمام ، والآخر يشده إلى

(13) الأدب ، علي محمد الحسين ، منهج التربية عند الإمام علي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 2 ، 1979 ، ص 53.

(14) أنظر(ج) ج 16 ، ص 68.

(15) نفسه ، ج 16 ، ص 68.

الوراء . لهذا فالثقافة الاجتماعية ، إما أن تكون متطورة (ديناميكية) ترحب بالجديد وتفاعل معه ، وإنما أن تكون جامدة (استاتيكية) تحافظ على القديم وتصد رياح التغيير عنه . من هذا المنطلق ، فإن موضوع التغيير الذي تحدثه التربية ، أصبح من أهم موضوعات علم الاجتماع مما يفرضه على الأفراد والمجتمعات من تحولات مفتوحة بين القوة والضعف ، ولها أثراً في إعادة ترتيب الحياة من جديد . إلا أن هذا التغيير لن يؤدي ثماره ما لم تتوفر له القيادة المتميزة بالصلابة والتماسك والتي لا ترضخ لعنف الرفض والمقاومة .

أ - التغير على مستوى الفرد :

إن التغير الذي تحدثه التربية في نفسية الفرد ، إنما هو بداية للتحول العظيم الذي سيطر الم المجتمع ككل . وبما أن للقيادة دورها الهام في إحداث التغيير المطلوب ، فإن الاقتداء بها أمر يساهم في سرعة هذا التغيير . ولقد أعطى (ع) القدوة التي يجب أن تتحدى لحسن صراع النفس مع شهواتها لصالح الإنسان الفاضل وكانت وصاياه ومواعظه تصب في هذا الإطار فيقول في وصية إلى « شريح بن هانئ » : « واعلم أنك إن لم تردع نفسك عن كثير مما تحب خفافة مكرره ، سمت بك الأهواء إلى كثير من الضرر فلن نفسك مانعاً رادعاً ، ولنزوئنك عند الحقيقة واقعاً قاماً »⁽¹⁶⁾ .

وردع النفس عن شهواتها يستلزم الزهد في الدنيا ، وما أكثر الخطب والمواعظ التي أوردها الإمام في الزهد تشبهاً بحياة الرسول والاقتداء به حتى قال فيه عمر بن عبد العزيز « ما علمنا أن أحداً كان في هذه الأمة بعد النبي أزهد من علي بن أبي طالب »⁽¹⁷⁾ .

ولا شك أن السيطرة على أهواه النفس والزهد في الدنيا من أكثر الأمور المشجعة على السلوك الفاضل . والتربية التي نعتمدها ، إنما تساهم في تنمية الحسن الخلقي للفرد وصياغة فكره في قوله معينة وبفضل التربية يتقلل الإنسان من بيادة الجهل إلى ميادين العلم والمعرفة كما في وصية الحسن (ع) : « فإنك أول ما خلقت به جاهلاً ثم علمت ، وما أكثر ما تجهل من الأمر ويتحير فيه رأيك ، ويضل فيه بصرك ، ثم تبصره بعد ذلك »⁽¹⁸⁾ .

ب - التغير على مستوى المجتمع :

إن التغير على مستوى المجتمع لا يتم بالصورة التي يتناولها رواد التربية فقد يكون سهل المثال وقد يقاوم بمعارضة شديدة ، والمقاومة هي الأكثر حصولاً لتشيّث القديم بقدمه ، ورغبة الجديد في التطور والتقدم . وهذه حال رواد الاصلاح والتغيير في العالم . وقس على ذلك حال الأنبياء والرسل والأنتم ، والتاريخ يشهد بذلك . لقد جووه الإمام علي (ع) بمقاومة عنيفة من

(16) انظر (ج) ، ج 17 ، ص 138 .

(17) فضائل أمير المؤمنين وأمامته ، ج 2 ، ص 345 .

(18) انظر (ج) ج 16 ، ص 74 .

الفئات التي كانت تفضل الركود والجمود حرصاً على مصالحها وامتيازاتها فرفقت سداً منيعاً أمام رياح التغيير وحاولت منعه من تفكيك برنامجه في الاصلاح ، وقبل ذلك وقف النبي محمد ﷺ ومعه الإيمان كله يصد موجات الكفر والضلال التي رفضت دعوته وأبى عليه مهمته في قهر الشرك ورسم معلم التوحيد .

إن روح الاصلاح والتغيير التي تبعث من كلمات الامام علي (ع) وتنأكـد في مواقف ومناسبات عديدة ، تقابل بالاصرار على العنف والرفض والمعاناة كما يقول (ع) « فـأـرـادـ قـوـمـنـاـ قـتـلـ نـبـيـاـ وـاجـتـاحـ أـصـلـنـاـ ، وـهـمـواـ بـنـاـ الـهـمـومـ وـفـعـلـوـ بـنـاـ الـأـفـاعـيلـ وـمـنـعـنـاـ الـعـذـبـ ، وـأـحـلـسـوـنـاـ الـخـوفـ وـاضـطـرـوـنـاـ إـلـىـ جـبـلـ وـعـرـ ، وـأـوـقـدـوـ لـنـاـ نـارـ الـحـرـبـ »⁽¹⁹⁾ .

إن حسم الصراع لن يتم إلا بالثبات في الموقف والتماسك في النفس حتى في أحلك الظروف ، فلا يفت البأس من عضد القائد أو يتسرّب إلى قلبه ولا يرهبه عنف الصراع واحتدامه ، فالتربيـة التي يتحـدـثـ عـنـهـ الـأـمـامـ (عـ)ـ هيـ تـلـكـ الـتـيـ تـبـيـنـ كـيـانـاـ لـلـإـنـسـانـ يـلـزـمـهـ بـاتـخـاذـ الـمـاقـفـ الـأـكـثـرـ صـلـابـةـ تـجـاهـ الـحـقـ ،ـ فـلـاـ تـؤـثـرـ فـيـ الـأـغـرـاءـاتـ ،ـ وـلـاـ تـخـفـيـ الـأـعـاصـيرـ كـمـ جـاءـهـ قـولـهـ إـلـىـ أـخـيـهـ عـقـيلـ :ـ لـاـ تـرـيـدـنـيـ كـثـيـرـ النـاسـ حـوـلـ عـزـةـ ،ـ وـلـاـ تـفـرـقـهـ عـنـ وـحـشـةـ ،ـ وـلـاـ تـحـسـبـنـ أـبـيـكـ -ـ وـلـوـ أـسـلـمـهـ النـاسـ)ـ مـتـضـرـعـاـ مـتـخـشـعاـ ،ـ وـلـاـ مـقـرـأـ لـلـضـيـمـ وـاهـنـاـ ،ـ وـلـاـ سـلـلـ الزـمـامـ لـلـقـائـدـ وـلـاـ وـطـيـ الـظـهـرـ لـلـراكـبـ المـقـتـعدـ »⁽²⁰⁾ـ وـلـاـ شـكـ مـنـ أـنـ هـذـاـ الثـبـاتـ وـالـتـصـيـمـ فـيـ إـزـالـةـ كـلـ الـعـابـقـاتـ الـتـيـ تـحـوـلـ دـوـنـ بـلـوغـ الـتـغـيـيرـ الـاجـتـمـاعـيـ الـمـادـفـ ،ـ دـوـرـاـ هـامـاـ فـيـ تـحـقـيقـ الـنـصـرـ الـنـهـاـيـ بـهـمـ صـرـوـحـ الـحـضـارـةـ الـبـالـيـةـ وـتـشـيـدـ لـبـنـاتـ حـضـارـةـ خـالـدـةـ »ـ فـلـمـاـ رـأـىـ اللهـ صـدـقـاـ أـنـزـلـ بـعـدـوـنـاـ الـكـبـتـ وـأـنـزـلـ عـلـيـنـاـ الـنـصـرـ »⁽²¹⁾ـ .

ثانياً : التعليم

الـفـكـرـ خـاصـيـةـ الـإـنـسـانـ وـحـدـهـ ،ـ بـهـ تـبـيـلـ وـتـبـيـزـ عـنـ سـائـرـ الـخـلـقـ ،ـ فـهـوـ فـيـ مـواجهـتـهـ لـلـوـاقـعـ لـاـ يـفـتـرـ عـنـ الـفـكـرـ طـرـفـةـ عـيـنـ ،ـ حـيـثـ تـنـشـأـ الـعـلـمـ وـالـصـنـائـعـ الـمـخـلـفـةـ .ـ وـحـاجـةـ الـإـنـسـانـ لـاـ تـسـتـقـرـ عـلـىـ نـوـعـ مـعـيـنـ مـنـ الـعـلـمـ ،ـ لـذـلـكـ فـهـوـ يـرـغـبـ فـيـ تـحـصـيلـ مـاـ لـيـسـ عـنـهـ مـنـهـ ،ـ مـنـ أـجـلـ إـشـاعـ مـاـ تـسـتـدـعـيـهـ طـبـاعـهـ مـنـ الـحـاجـاتـ وـالـرـغـبـاتـ .ـ وـلـنـ يـتـمـ لـهـ ذـلـكـ إـلـاـ بـأـخـذـهـ مـنـ سـبـقـهـ أـوـ زـادـ عـلـيـهـ فـيـ الـعـلـمـ وـالـمـعـرـفـةـ .ـ وـمـنـ هـنـاـ جـاءـ الـتـعـلـيمـ .ـ فـالـعـلـمـ وـالـتـعـلـيمـ حـاجـةـ طـبـيعـةـ ،ـ فـرـضـهـاـ الـعـمـرـانـ الـبـشـريـ ،ـ كـمـاـ يـقـولـ اـبـنـ خـلـدونـ »ـ فـقـدـ تـبـيـنـ بـذـلـكـ أـنـ الـعـلـمـ وـالـتـعـلـيمـ طـبـيعـيـ فـيـ الـبـشـرـ »⁽²²⁾ـ .

(19) انظر (ج) ، ج 14 ، ص 47.

(20) نفسه ، ج 16 ، ص 148.

(21) نفسه ، ج 4 ، ص 33.

(22) المقدمة ، ص 403.

وبالرغم من أن للعوامل الوراثية دورها في تحديد مواهب الفرد وميله واستعداداته فإن مدى تحقيق هذه الامكانيات يتوقف على البيئة، بما تتيحه من وسائل التعلم والتدريب . لذا فقد أعطت الأمم والشعوب للتعليم مكانة بارزة في دساتيرها، وأفسحت المجال لدور العلم فيها ، وشجعت على طلبه بوسائل عدّة ، لما كانت تأمله فيه من تقدم وازدهار يطال جميع مرافقها ومؤسساتها .

ولقد كان الاسلام في طبيعة الاديان الداعية الى تعلم العلم والتشدد في طلبه وأخذه من أي مصدر كان . وكان النبي ﷺ يشجع التعليم قولاً وعملاً ، فيطلق سراح أسرى المخوب إذا علموا المسلمين القراءة والكتابة ، مما يدل على الأهمية التي كان يعطيها للعلم والتعليم في بناء الفرد والجماعة . يقول الابراشي « إن التربية أساس النجاح للفرد والمجتمع . لذلك تتفق الحكومات في الأمم المتقدمة بسخاء على التعليم ، موقفة أن في التعليم قوة ، وقوة كبيرة في ترقية الفرد والنهوض بالمجتمع الى حياة راقية وعيشة راضية ، والتاريخ خير دليل على أن بالتربيه والتعليم حبا الشعوب من موتها ، وتتبه من غفلتها ، وتنقل سجوتها »⁽²³⁾ .

ولم يختلف الامام علي (ع) عن الدعوه التي أطلقها النبي ﷺ في طلب العلم ومارسته في الحياة ، وهو الذي كان يعتبر الجهل الفقر الاكبر الذي يقود الى العمى والضلالة في حين أن العلم يخلق بالانسان في رحاب المعرفة والفضيلة ويسمو به عن الصفائر ليعيش في ملكوت الحق ، فقال : « اعلموا أن كمال الدين طلب العلم والعمل به »⁽²⁴⁾ .

١ - طلب العلم :

بورد (ع) طرقة مختلفة ، على طالب العلم أن يسلكها للحصول عليه منها :

١ - الفقه في القرآن :

الاسلام يؤمن بالعلم وبقدرته الفائقة على الخلق والابداع . ولقد رفع الله في كتابه العزيز ، من شأن الذين آمنوا وعلموا ، فقال عزَّ القائل « يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ » (المجادلة / ١١) وميز بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون فقال سبحانه « قُلْ هُنَّ مَنْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ » (الزمر / ٩) .

والقرآن ، كلام الله ، وموضع علمه ومحظ رسالته ، فيه علم الأولين والآخرين ، فهو الدواء الشافي من الأمراض والعلل ، والمرشد الأمين الى المداهنة والاستقامة . لذلك فقد دعا الامام علي (ع) الى تعلمه والتتفقه فيه والعمل به فقال : « وتعلموا القرآن فإنه أحسن

(23) التربية والحياة ، ص 24.

(24) نسف المقول ، ص 141.

الحديث ، وتفقهاوا فيه فإنه ربيع القلوب واستشفوا بنوره فإنه شفاء الصدور وأحسنوا تلاوته
فإنه أنسع القصص .⁽²⁵⁾

ب - المحاكاة :

وهي تعني التشبه بآقوال وأفعال الصالحين ، من تتوفر فيهم ملكات العلم والأخلاق
وهذا ما تحدث عنه (ع) حين أمر بـ « الأخذ بما مضى عليه الأولون من آبائهم » ، والصالحون
من أهل بيتك⁽²⁶⁾ .

إلا أن المحاكاة ، وإن كانت من طبيعة الفكر الانساني ، فهي غير مأمونة من الخطأ كما
يقول ابن خلدون « والمحاكاة للانسان طبيعة معروفة » ، ومن الغلط غير مأمونة وتخريجه مع
الذهول والغفلة ، عن قصده وتتعود به عن مرامة ، فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار
الماضين ولا ينقطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها ، فيجرها لأول وهلة على ما عرف
ويقبسها بما شهد ، وقد يكون الفرق بينها كثيراً ، فيقع في مهوة من الغلط⁽²⁷⁾ .

من هذا الباب ، فإن الإمام علي (ع) لم يدع إلى محاكاة الأولين دون إمعان النظر فيما
نأخذنه منهم ، وما إذا كان يتناسب مع الظروف الحالية أم لا ، فالتقليد الأعمى مرفوض وما
نأخذه عن الماضين يجب أن يكون مستنداً إلى التفهم حتى لا تقع في الشبهات والخصومات كما
يقول : « فإن أبىت نفسك أن تقبل ذلك دون أن تعلم كما علموا ، فليكن طلبك ذلك بفهم
وتعلم ، لا بتورط الشبهات ، وعلق الخصومات »⁽²⁸⁾ .

ج - مجالسة العلماء والحكماء وأصحاب التجارب :

والعلم لا يحصل بمجرد قراءته أو حفظه ، بل لا بد من المناقشة والمناقشة في مواضعه
وذلك بارتياد المجالس العلمية والمحافل الأدبية ، وبحضور مشاهير العلمين من العلماء
والحكماء وأصحاب التجارب الحياتية ، حتى تحصل الملكة العلمية ، ولن تكون إلا
« بالمحاورة ، والمناقشة في المسائل العلمية » ، فهو الذي يقرب شأنها وتحصل مرامها⁽²⁹⁾ كما قال
ابن خلدون .

وكان الإمام (ع) يوصي بضرورة مدارسة العلماء ومناقشتهم الحكماء للاستفادة منهم
فيقول : « أكثر من مدارسة العلماء ومناقشتهم الحكماء »⁽³⁰⁾ . كما كان يبحث على مجالسة أصحاب

(25) انظر (ج) ، ج 7 ، ص 221.

(26) نفسه ، ج 16 ، ص 70.

(27) المقدمة ، ص 29.

(28) انظر (ج) ، ج 16 ، ص 70.

(29) المقدمة ، ص 431.

(30) انظر (ج) ، ج 17 ، ص 47.

التجارب للاعتبار والانعاظ بهم فيقول : « عليك بمجالسة أصحاب التجارب »⁽³¹⁾ ، ولم يفرق في هذا الأمر ، بين صديق أو عدو ، فالعلم لا ينفي أن يكون حكراً لأحد ، بل هو مشارع للجميع ، يطلبها أياً كان مصدره ، فيقول « جالس العلاء ، أعداء كانوا أم أصدقاء ، فإن العقل بقع على العقل »⁽³²⁾ .

وهكذا فالتعلم بالمناقشة والمناظرة أفضل بكثير من التلقين والحفظ ، وهو من المبادئ التربوية الهامة التي أقرت بها التربية الحديثة .

ولقد أعطى (ع) الأهمية الكبرى للسؤال باعتباره العامل الذي يضفي على المناقضة الحيوانية والنشاط ، وهذا ما تعمده التربية الحديثة التي تنظر إلى التعليم على أنه عملية ديناميكية تراهن على إيجابية التعلم وفاعليته بعيداً عن التلقين . إلا أن فلسفة طرح السؤال ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار ، بحيث يفضي السؤال إلى المعرفة لا إلى الجدل والسفطة الكلامية . فالسؤال هو لإثارة العقل على التفكير والبحث ، وبالتالي ليس أداة للهزل وإضاعة الوقت أو للتساؤل عن أشياء لا يبلغها العقل ، فهذا من باب التعتن لا التعلم : « سل تفهماً ولا تسأله تعتن ، فإن الجاهل المتعلّم شبيه بالعالم ، وإن العالم المتعلّم شبيه بالجاهل »⁽³³⁾ .

والمناقضة تحتاج إلى تدوين المعلومات حق يتمنى للمتعلم مراجعتها عندما تدعوه الحاجة إليها ، كي يتمكن من حسن الاستفادة منها . فما يجود به العقل ، يترجمه القلم ، لأن « عقل الكاتب في قلمه »⁽³⁴⁾ فالكتاب حاجة ضرورية للمتعلم ، وعدم معرفته بها تغرسه من فرصة النجاح التام في عملية التعلم ، وتفقده أهم وسيلة لجمع المعلومات ، لذلك فإن : « عدم المعرفة بالكتاب زينة خفية »⁽³⁵⁾ .

والكتابة تستلزم الخط الجميل ، من حيث تحسين شكل الحروف والفصل بين الكلمات والسطور ، مما يكون له أثره في سرعة القراءة والفهم . ويصور الإمام (ع) ذلك بقوله : « الق دواتك واطل جلة قلمك وفرج بين السطور ، وقرمت بين الحروف فإن ذلك أجدر بصياغة الخط »⁽³⁶⁾ .

وليس المهم تنسيق الكلام وتزويقه وجذالته ، فهذه أمور قد تشغّل من بعدد إليها عن

(31) انظر (ج) ج 20 ، ص 335.

(32) نفسه ، ج 20 ، ص 312.

(33) نفسه ، ج 19 ، ص 232.

(34) نفسه ، ج 20 ، ص 328.

(35) نفسه ، ج 20 ، ص 297.

(36) نفسه ، ج 19 ، ص 223.

فحوى الكلام ومضمونه ، فيظهر غنياً بالشكل لا بالمضمون ، لذلك : « من اشتغل بتقدّم اللغة وطلب السجعه ، نسي الحجة »⁽³⁷⁾ .

2 - أنواع العلوم :

والتربيه ، كما يتحدث عنها الإمام (ع) ، دينية ودنية والأولى تهمد للثانية وغایتها واحدة ، هي صلاح الانسان في الدارين ، اما العلوم المؤدية اليها ، فهي : الشرعية والزمنية ، وقد جمعها (ع) معاً عندما قال : « أيها الناس ، سلوني قبل أن تفقدوني ، فلانا بطرق السهاء اعلم مني بطرق الأرض »⁽³⁸⁾ . وعندما يتحدث الإمام علي (ع) عن طرق السهاء ، فإنما يقصد (العلوم الشرعية) ؛ ويعني بطرق الأرض (العلوم الزمنية) .

والعلوم الزمنية تنقسم الى قسمين :

أ - بدائية : يوحى بها العقل ، ولا تتطلب التعلم والسماع ، بل هي مطبوعة في غريزة العقل حيث يولد الانسان مفطوراً عليها كعلمه بأن الكل أكبر من الجزء ، أو أن الشيء الواحد لا يكون قدرياً وحادياً معاً . فهذه الامور تصدر عن الانسان العاقل بالبداهة فلا يحتاج لاكتسابها الى التعلم .

ب - مكتسبة : وهي العلوم المستفادة بالتعلم والنظر العقلي . إن هذا التقسيم للعلوم الى فطرية ومكتسبة يظهر عند الإمام علي (ع) أيضاً في قوله شرعاً :

رأيتُ المَعْقُلَ عَقِيلَنِ فَمَطْبُوعٌ وَشَمْرُوعٌ
وَلَا يَنْفَعُ مَشْمُوعٌ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَطْبُوعٌ
كَمَا لَا يَنْفَعُ الشَّمْرُوعُ وَضَرُّ الْعَبْيَنِ شَمْرُوعٌ⁽³⁹⁾

ولا يمكن التقرب من الله بالعلوم الفطرية أو الضرورية ، بل بالمكتسبة وليس كل أحد من جم العلوم المكتسبة يستطيع هذا الأمر لصعوبة إدراك القديم بالعلم الحادث « ولكن مثل علي ، رضي الله عنه ، هو الذي يقدر على التقرب باستعمال العقل في اقتناص العلوم التي بها بباب القرب من العالمين »⁽⁴⁰⁾ ، كما قال الغزالى .

اما العلوم الدينية فهي تلك التي تؤخذ من الانبياء تقليداً عن القرآن الكريم ، ومن

(37) انظر (ح) ، ج 20 ، ص 317.

(38) نفسه ، ج 13 ، ص 101.

(39) إحياء علوم الدين ، ج 3 ص 16-17.

(40) المرجع نفسه ،

الآئمة تقليلاً عن الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ، فهي إذن تحصل للإنسان بالتعلم عن كتاب الله تعالى وستة نبيه وحكمة آمنت به ، وبها تكون سلامه القلب من الأدواء والأمراض لأن العلوم العقلية ، منها ما يكون محموداً كالطب والحساب والزراعة وغير ذلك ، ومنها ما يكون مذموماً كالسحر والطلسمات والنجمون . لذلك فإن مبشرة الإنسان بتعلم العلوم الدينية ، تفتح بصيرته وتتنمي فيه ملكة التمييز بين الصالح والطالع من العلوم فيختار منها ما يفيده في دنياه وأخرته .

3 - فضيلة العلم :

إن تشيع الإمام (ع) بالعلوم الدينية والدنيوية يدل على مدى الاهتمام بالعلم وتفضيله على سائر مغريات الحياة ومنها المال ، فالعلم ، مقاييس تطور الأمم والشعوب ومعيار تفاضل البشر . والقلوب البشرية باعتبارها مستودع العواطف والمشاعر والتزعّمات ، إنما تفاضل بمدى وعيها وإدراكيها لقيم الحق والخير كما جاء في قوله (ع) « إن هذه القلوب أوعية فخيمتها أوعيتها »⁽⁴¹⁾ لذلك فهو يقسم الناس في العلم إلى ثلاثة أقسام :

- عالم رباني
- ومتعلم على سبيل نجاة .
- وهو رعاع اتباع كل ناعق ، ميلون مع كل ريح ، لم يستفزوا بنور العلم ، ولم يلجنوا إلى ركن وثيق .

ثم يفاضل بين العلم والمال ، مبيناً مميزات كل منها حتى يخلص إلى تقديم الأول على الآخر ، فيقول : « العلم خير من المال »⁽⁴²⁾ .

وما يبرأه الإنسان من علم هو أفضل مما يبرأه من مال لأن « العلم وراثة كرمية »⁽⁴³⁾ . وقد تسامى بهذه الوراثة وجعلها من أشرف الأشياء « أشرف الأشياء العلم »⁽⁴⁴⁾ ، وقصر السعادة التامة عليها « السعادة التامة بالعلم »⁽⁴⁵⁾ وجعلها الأداة التي يصول بها الإنسان ويحمل بها العالم على أهل الجهل . كما يقول الإمام علي شعراً :

ما الفخر إلا لأهل العلم إنهم غل المدى لمن اشتهرت أدلة

(41) أنظر (ج) ، ج 18 ، ص 346.

(42) نفسه ، ص 346.

(43) نفسه ، ص 93.

(44) نفسه ، ج 20 ، ص 488.

(45) نفسه ، ج 20 ، ص 307.

(46) نفسه ، ج 20 ، ص 319.

وَقَنْتُ كُلَّ اسْرَى وَمَا كَانَ يُحِبُّهُ
وَالْجَاهِلُونَ لِأَفْلَى الْعِلْمَ أَغْدَاءٌ
فَفَزِيْعَلِمْ تَعْشَ حَبًّا بِهِ ابْدًا
النَّاسُ مَرْقُ وَأَفْلَى الْعِلْمَ أَخْبَاءٌ⁽⁴⁷⁾

من أجل ذلك كانت دعوه إلى ضرورة الاهتمام بالعلم ، والعمل على أخيه من أي مصدر كان ، لأن العلم لا حدود له ولا يعترف بالتعصب والقبلية لهذا وجب على الإنسان أن يتندله من الأعداء والأصدقاء على السواء « الحكمة ضالة المؤمن ، فخذ الحكم ولو من أهل النفاق ». ⁽⁴⁸⁾

فالحياة لا تطلب لذاتها ، ولكن لاجل أن يثبت الإنسان وجوده ، ويتحقق انسانيته ولن يتضى له ذلك بمارسة الشهوات والانغماس في المللذات ، فهذه أمور الغاية منها تنمية الجسم ومساعدته على مباشرة الحياة السامية ، « لا تطلب الحياة لتناول ، بل اطلب الأكل لتحيا ». ⁽⁴⁹⁾

أما من اقتصر في حياته على الشهوات كان أشبه بالبهيمة التي هبها علفها ، فانحدر مستوى الخلقي إلى درجة لا يحمد عقباها ، فصار عبدا لها تقوده إلى ما فيه هدر كرامته وضياع انسانيته ، لهذا فإن « من ترك الشهوات كان حرا » ⁽⁵⁰⁾ . كما يقول الإمام علي (ع) ولا سبيل له إلى التخلص من عبوديته إلا بطلب العلم الذي ينير قلبه ، ويفتح بصيرته . لهذا كان العلم أشرف مطلوب ، والاهتمام به يفوق سائر الاهتمامات ومن زهد به وشغف بالشهوات ، إنما يحكم عليه بالبوار والخuran المبين وينعي (ع) على أولئك الذين بإمكانهم أن يكونوا أنسانا شرقا ، مخلدين في الحياة بعلومهم ، ولكنهم انحدروا ، لسوء ما اختاروه من زخرف الحياة ويهربجتها إلى مستوى البهائم السافلة فيقول : « قبح بدني العقل ان يكون بهيمة وقد أمكنه أن يكون إنسانا ، وقد أمكنه أن يكون ملكا ، وأن يرضي لنفسه بقية معاشرة وحياة مستردة وله أن يتخدق قنية خلدة ، وحياة مؤبدة » ⁽⁵¹⁾ . والكرامة التي يستمدها الإنسان من ماله أو سلطانه ، إنما هي مزيفة لأنها متوفقة عليها فإذا زالا زالت معها . أما الكرامة الحقيقة ، فهي تلك التي يوجها العلم والأدب سواء كان الإنسان غنيا أم فقيرا ، قويا أم ضعيفا ، فهي حق مكتسب ومفروض ، لهذا كان الاعتبار للعلم وليس للمال فيقول : « إذا أكرمك الناس مال أو سلطان ، فلا يعجبك ذاك ، فإن زوال الكرامة بزوالها ، ولكن ليعجبك أن أكرمك الناس ل الدين أو أديب » ⁽⁵²⁾ . من هنا : « يجب على العاقل أن يكون بما أحيا عقله من الحكمة

(47) أحياء علوم الدين ، ج 1 ، ص 7.

(48) انظر (ح) ، ج 18 ، ص 229.

(49) نفسه ، ج 20 ، ص 333.

(50) تحف المغقول ، ص 65.

(51) انظر (ح) ج 20 ، ص 306.

(52) نفسه ، ج 20 ، ص 313.

أكمل منه بما أحيا جسمه من الغذاء «⁽⁵³⁾». لذا فإن قيمة الإنسان ، هي بما يحسن من العلوم والأداب التي بها يتضarel الناس لا بالحسب والنسب والجاه والسلطان وغير ذلك من الاعتبارات التي لا توازي العلم قيمة وشرفاً واعتباراً . قال ابن عبد البر : « إن قول علي بن أبي طالب « قيمة كل أمرٍ ما يحسنه » لم يسبقه إليه أحد . قال : « وقالوا : ليس كلمة أحسن على طلب العلم منها ، وقالوا : ولا كلمة أضر بالعلم والعلماء والتعلمين من قول القائل (ما ترك الأول للآخر شيئاً) . قال ابن عبد البر : قول علي هذا من الكلام المعبّر الخطير ، وقد طار له الناس كل مطير ونظمه جماعة من الشعراء إعجاباً به ، وكلها بحسنه » ⁽⁵⁴⁾ .

٤- آفة العلم :

وإذا كان للعلم هذه الفضائل الجمة التي تستوجب طلبه وأحده من أي مصدر كان ، فإنه من ناحية أخرى قد يكون وبالاً على حامله ، ومصدر شره ولابنه جنسه ، فالعلم سلاح ذو حدين ، قد يستعمل للخير والصلاح وقد يستعمل للشر والفساد والانسان هو الذي يحدد وجهة سيره . وما يميز الانسان هو وجود القيم الخلقية والفكريّة فيه ، تلك التي تعطي للحياة معنى وقيمة . وكم نحن بحاجة اليوم الى مثل هذه القيم ، وخاصة الخلقية منها ، في عصر طفت عليه الفلسفة المادية وفصل الدين عن الحياة . يقول محمد قطب « ونشأت على أنفاس الكنيسة والدين فلسفة مادية بحتة ، تستمد وحيها من الأرض ، من واقع المحسوس ، ولا ترتفع ببصرها لحظة واحدة الى السماء » ⁽⁵⁵⁾ .

لقد أخضعت هذه الفلسفة ، الكون والانسان لاحكام القياس والتجريب تماماً كما تخضع العلوم الطبيعية والفيزيائية لقوانين عامة وثابتة ، دون تمييز بين المادة الخامدة والمادة الحية . يقول طلال عربسي : « هذه الفلسفة (المادية) لم تكتف بإخضاع الكون وحركته ووجوده لمقاصيم العقل وقدرته ، وللمحسوس وحدودها لاحكام القياس والتجريب ، دون الاعتقاد بأية قوة خارجة عن الإدراك المباشر والمحسوس ، بل أخضعت كذلك وجود الانسان بكل أبعاده لاحكام القياس والتجريب نفسها ، وتشطت الابحاث والنظريات التي تفصل مشاعر الانسان وأحساسه عن بعضها لدراستها دراسة « علمية » وخبرية ، هذا ، رغم الحركة الدقيقة والتشابكة لهذه المشاعر والاحاسيس » ⁽⁵⁶⁾ .

. (53) انظر (ج) ، ج 20 ، ص 322.

. (54) الدمشقي ، جمال الدين : تاريخ الجهمية والمعزلة ، مطبعة المدار بمصر 1331 هـ ، ص 83.

. (55) قطب ، محمد : الإنسان بين المادية والاسلام ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ط 4 ، 1965 ، ص .

لذلك فإن خلاص البشرية يمكن في تخلص العلم من آفاته وتنمية الحس الخلقي من خلال تعزيز أثر الدين في التفوس .

هذه الحقيقة تبدو في « نوع » الامام علي جلية واضحة . فهو من جهة يدعو الى احترام العلم واجلاله ، وبعتبره « أفضل الكنوز وأجلها ، خفيف المحمل ، عظيم الجدوى ، في الملا جال ، وفي الوحدة أنس »⁽⁵⁷⁾ . إلا أنه من جهة ثانية يوصي بحسن الخلق فيقول : « ما من شيء في الميزان أثقل من خلق حسن »⁽⁵⁸⁾ . و « عنوان صحيفة المؤمن حسن خلقه »⁽⁵⁹⁾ . و « عليكم بحسن الخلق فإنه في الجنة ، وإلياكم وسوء الخلق فإنه في النار »⁽⁶⁰⁾ .

إن الرابط بين القيم الخلقة والفكيرية ، كفيل بتقدم البشرية وسيرها في ركب الحضارة ، في حين أن الفصل بينها ، آفة تقضي عليها وتبيّط بها إلى الحضيض .

ومن آفات العلم ، العجب ، وهي نقيصة تدعى إلى الكبر وتجاهل الآخاء ، والذنوب ، والاستبداد بالرأي وترك المشورة ، واستجهال الناس واحتقارهم والأنفة عن المساواة بهم ولذلك فقد نهى عنه ، وحذر منه يقوله : « حصن علمك من العجب »⁽⁶¹⁾ . في حين أن التواضع زين للعلم وشرف له « التواضع إحدى مصابيح الشرف »⁽⁶²⁾ .

ومن آفات العلم أيضاً الطمع والاسترسال في الشهوات والملذات مما يؤدي إلى الاهتمام بأحوال الجسد وعدم الالتفات إلى العلم كغذاء للمعقل فيذبل ويموت . فيقول « أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع »⁽⁶³⁾ لذلك فقد حذر من الشهوات لأنها تأسر العقل وتلهي عن الفكر والنظر وحتي الإنسان على السمو بذاته والارتفاع بها عن حضيض المادة : « فإن كنت شاغلاً نفسك بذلك ، فلتكن لذلك في معاذه العلامة ودرس كتبهم »⁽⁶⁴⁾ وما ذلك ، إلا لأن تقيد العقل حد لطاقته وشل لنشاطه وفاعليته ، ودفعه في مهاوى الشر والرذيلة . وبقدار ما يكون حراً ، يكون أغزر انتاجاً ، وأسلس قيادة وأكثر أماناً من الواقع في الملائكة ، ذلك أنه : « إذا خل عنان العقل ، ولم يحيط على هوى نفس ، أو عادة دين ، أو عصبية لسلف ورد بصاحبه على النجاة »⁽⁶⁵⁾ .

. (57) انظر (ج) ج 20 ، ص 339.

. (58) نفسه ، ج 6 ، ص 340.

. (59) نفسه ، ج 6 ، ص 340.

. (60) نفسه ، ج 6 ، ص 340.

. (61) نفسه ، ج 20. ص 318.

. (62) نفسه ، ج 20 ، ص 290.

. (63) نفسه ، ج 19 ، ص 41.

. (64) نفسه ، ج 20 ، ص 266.

. (65) نفسه ، ج 20 .. ، ص 343.

وهكذا يدعو الامام (ع) الى تحرير العقل وتخلصه من آفاته لفسح المجال أمامه للعمل الخلاق . ثم يربط بين العلم والأخلاق ، ويجد في هذا التحالف بينها عام السعادة وحسنات من الشر والفساد . فيقول « ملاك العقل ومكارم الأخلاق ، صون للعرض والجزاء بالفرض والأخذ بالفضل ، والوفاء بالعهد والإنجاز للوعد »⁽⁶⁶⁾ .

5 - فضل العلماء :

إن فضل العلماء لا يخفى ، وهو يظهر في شتى الكتب السماوية وخاصة الاسلام وكذلك على لسان الانبياء والائمة والصالحين من بني البشر . نذكر من ذلك قوله تعالى : « شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمُلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَاتِلًا بِالْفَيْضِ » (آل عمران / 18) . وقال الرسول الكريم « العلماء ورثة الانبياء »⁽⁶⁷⁾ .

ويقول الامام علي (ع) : « العَالَمُ مصباح الله في الأرض ، فمن أراد الله به خيراً اقتبس عنه »⁽⁶⁸⁾ . فالعالِمُ مصباح زمانه ، به يستضاء من الظلمات والجهالات ، وبه تبلغ منازل الابرار والدرجات العل ، ولقد فضل الامام علي (ع) على المؤمن العابد المجاهد فقال « العالِمُ أَفْضَلُ مِن الصائم القائم المجاهد ، وإذا مات ثلم في الإسلام ثلماً لا يسدّها إلا غيره »⁽⁶⁹⁾ .
للعلماء فضل في تجويد الحياة وجعلها مستساغة من قبل الناس ، وهم وحدهم الذين يكتشفون أسرارها ، ويبذلون المخاوف الناجمة منها ، ولن يكون ذلك الا بتخلص الناس من علاقـق الدنيا الرازفة وترغـبـهم بتعـبـ الآخرةـ الحالـدـ ، عند ذلك تهـونـ عليهم كل لـذـةـ دـنـيـوـيةـ مقابلـ ماـ يـرجـونـ منهاـ فيـ الآـخـرـةـ ، هـذـاـ صـارـ حقـ العـالـمـ يـفـوقـ حقـ الـوـالـدـينـ ، فـإـذـاـ كـانـ هـؤـلـاءـ هـمـ السـبـبـ فيـ وجـودـ الحـيـاةـ الفـانـيـةـ فإنـ العـالـمـ هوـ المـفـيدـ لـلـحـيـاةـ الـآخـرـوـيـةـ .

6 - فضيلة التعلم والتعليم :

يقول تعالى : « قَاتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ » (النحل / 43) ، وقال الرسول الاعظيم ﷺ ، لأن تغدو فتعلم باباً من العلم خير من أن تصلي مائة ركعة ، وقال : « باب من العلم يتعلم الرجل خير له من الدنيا وما فيها »⁽⁷⁰⁾ . وسبق قول الامام علي (ع) في الحث على التعلم .

يبين من ذلك ، أن التعلم فريضة فرضها الله والرسول والائمة على المسلمين جميعاً

(66) انظر (ح) ج 20 ، ص 267.

(67) إحياء علوم الدين ، ج 1 ، ص 11 أخرجه أيضاً أبو داود والترمذى في كتاب « تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول » ، لأن البديع الشيابي المتوفى (944 هـ) ج 3 ، ص 52 .

(68) انظر (ح) ج 5 ، ص 326 .

(69) إحياء علوم الدين ، ج 1 ، ص 7-8 .

(70) نفسه ج 1 ، ص 7-8 .

دون استثناء ، وهو يبدأ بعد سنوات التربية ويحدد الإمام بالسن السابعة فيقول : « اترك ولدك سبعاً ، وعلمه سبعاً ، وصاحبه سبعاً »⁽⁷¹⁾ . وهذا هو السن الأنسب الذي ذهب إليه أهل الاختصاص في عمر التربية . حيث تتوفر للطفل القدرة على الفهم وتركيز الانتباه بسبب نضجه ، وزيادة قاموسه اللغوي ، ولا تخفي أهمية العلاقة الطردية ، بين النضج والتعلم .

وتحديد سن التعلم بالسابعة ، لا يعني إغفال سنوات ما قبلها ، بل ينبغي أن تستغل لتنقيم سلوك الطفل وتزويده بالقيم الخلقية ، والروحية حتى يكون مستعداً لمباشرة التعلم بنفس صافية من الأمراض والشوائب الخلقية . ولقد أجمع علماء النفس على أن السنوات الأولى من عمر الطفل ، ذات أثر كبير يكاد يكون حاسماً في تعين شخصيته المستقبلية وتحديد اهتماماته واتجاهاته . ولا شك من أن هذه السنوات الفضل الأكبر في تمكين الطفل من اكتساب العديد من المعلومات التي سوف يظهر بها ، فيما بعد ، على غيره « تعلموا العلم صغاراً تسودوا به كباراً »⁽⁷²⁾ كما يقول (ع) .

وما يجب أن يتعلمـهـ الحـدـثـ هوـ ماـ يـنـفـعـهـ فـيـ مـسـتـقـبـلـ حـيـاتـهـ .ـ وـالـعـلـمـ الـتـيـ تـنـفـعـهـ هـيـ الـدـيـنـ وـشـرـائـعـهـ كـيـ يـعـرـ قـلـبـهـ بـالـتـقـوـىـ وـالـإـيمـانـ وـالـخـشـيـةـ مـنـ اللهـ فـيـ كـلـ عـلـمـ يـقـومـ بـهـ ،ـ وـحـقـ يـزـهـدـ فـيـ الدـنـيـاـ وـلـاـ يـغـرـ بـفـاقـتـهـ فـتـأـخـذـ عـلـيـهـ نـفـسـهـ وـتـسلـبـ عـقـلـهـ وـتـسـيـ آخرـهـ .ـ

وـماـ يـنـفـعـهـ أـيـضاـ عـلـمـ الـاخـلـاقـ حـتـىـ يـبـيـزـ بـيـنـ الـخـيـرـ وـالـشـرـ ،ـ وـالـصـوـابـ وـالـخـطاـ ،ـ وـحـقـ تـحـسـنـ عـلـاقـتـهـ بـالـآـخـرـيـنـ وـيـشـعـ بـالـمـسـؤـولـيـةـ عـلـىـ كـلـ عـلـمـ يـقـومـ بـهـ وـمـدىـ اـرـتـبـاطـ هـذـهـ المـسـؤـولـيـةـ بـالـحـرـيـةـ وـالـثـوابـ وـالـعـقـابـ .ـ

وـماـ يـنـفـعـهـ أـيـضاـ تـلـكـ الـعـلـمـ الـتـيـ لـاـ بـدـ مـنـهـ لـقـوـامـ أـمـورـ الدـنـيـاـ .ـ إـذـ عـلـيـ المـعـلـمـ أـنـ يـثـ فيهـ مـبـادـيـءـ هـذـهـ الـعـلـمـ لـأـنـاـ ضـرـورـيـةـ لـهـ كـالـطـبـ لـبـقاءـ الـأـبـدـانـ ،ـ وـالـحـسـابـ لـتـسـهـيلـ الـعـامـالـاتـ وـالـمـوـارـيـثـ وـالـزـرـاعـةـ وـالـصـنـاعـةـ وـالـتـجـارـةـ وـالـحـيـاةـ ،ـ وـالـسـيـاسـةـ وـغـيـرـ ذـلـكـ مـنـ الـعـلـمـ النـافـعـ لـهـ فـيـ دـنـيـاهـ .ـ

مـثـلـ هـذـهـ الـعـلـمـ لـاـ بـدـ لـلـوـلـدـ مـنـ أـنـ يـقـفـ عـلـيـهـ مـنـذـ صـفـرـهـ فـتـرـسـخـ فـيـ ذـهـنـهـ وـتـسـمـوـهـ ،ـ وـتـطـلـورـ بـتـطـورـ عـقـلـيـتـهـ .ـ وـهـكـذـاـ يـكـونـ الـأـمـامـ عـلـيـ (ع)ـ قـدـ زـوـدـ الطـفـلـ بـخـاصـةـ عـلـمـيـةـ لـاـ باـسـ بـهـ ،ـ فـيـشـ وـعـقـلـيـتـهـ مـفـتـحـةـ ،ـ وـنـفـسـ تـنـوـقـ إـلـىـ الـمـزـيدـ مـنـهـ لـمـواجهـةـ تـيـارـ الـحـيـاةـ التـنـجـدـ باـسـتـمرـارـ .ـ وـلـنـ تـحـصـلـ لـهـ هـذـهـ الـعـلـمـ بـدـوـنـ تـعـلـمـ ،ـ لـذـاـ إـنـ بـذـلـ الـعـلـمـ هـوـ فـرـضـ عـلـىـ كـلـ عـالـمـ ،ـ فـلـاـ يـنـبـغـيـ لـهـ أـنـ يـضـنـ بـهـ أـوـ يـمـنـهـ سـائـلـيـهـ ،ـ فـهـوـ مـلـكـ لـلـجـمـيعـ وـلـيـسـ لـهـ فـقـطـ ،ـ يـتـنـصـرـفـ بـهـ كـمـاـ يـشـاءـ ،ـ وـمـنـ يـفـعـلـ ذـلـكـ إـنـاـ يـعـارـضـ إـرـادـةـ اللهـ الـتـيـ قـضـتـ بـطـلـبـ الـعـلـمـ وـبـذـلـهـ لـمـحـوـ آثارـ

(71) مـهـجـ التـرـيـةـ عـنـ الـأـمـامـ عـلـيـ (ع)ـ ،ـ صـ 160ـ .ـ

(72) انـظـرـ (جـ)ـ 20ـ ،ـ صـ 267ـ .ـ

الجهل والضلال : « ما أخذ الله على أهل الجهل أن يتعلموا حتى أخذ على أهل العلم أن يعلموا »⁽⁷³⁾ كما يقول الإمام (ع) .

لذلك فقد ربط (ع) بين العلم والعمل . هذا الجمع بينهما أدى إلى ما وصلت إليه الأمم من تقدم وعمان . فالعلم لا يطلب لذاته ، بل لأجل الاستفادة منه ، ولن يتم ذلك إلا بمارسته وبذله في شق ميادين الحياة . من هنا يكتب العلم فضله وشرفه بينما يبقى ناقصاً لو أجري على اللسان فقط ولم يأخذ مجرأه إلى الحياة العملية ، وكلما أبهر الإنسان فيه كلها ازداد عمقاً واتساعاً كما يقول لكثيل بن زياد : « العلم يزكي على الانفاق »⁽⁷⁴⁾ . فالغرض الأول للعلم هو العمل به ، كما أن تبليغ الدعوة ، لا ينفصل عن العمل بأحكامها على أن لا يطلب فيصبح وسيلة للإهراز والمتاجرة مما يحيط من شرفه ورفعته ولكن بأن يقصد به وجه الله تعالى يقول ابن جاعة : « حسن النية في طلب العلم بأن يقصد به وجه الله تعالى ، والعمل به وإحياء الشريعة وتنوير قلبه وتحلية باطنه »⁽⁷⁵⁾ .

وعلى العامل أن يعمل وفق علمه وحسب ما يعليه عليه عقله ، لأن العالم المتألق يستحيل أن يكون قدوة لغيره طالما أنه يغش بعلمه ، ويعطي صورة مغابرة لما يدعوه من العلم فيكون الضرر الناجم عنه أبلغ من الفائدة المرجوة منه . فالتناقض بين العلم والعمل مرفوض في عرف الإمام (ع) ، لأن ذلك يؤدي إلى فساد الزرع ورداة الانتاج في المقلل التربوي مما يكون له أثره الدمر على عقلية ونفسية المتعلمين ، فيقول : « يا حلة العلم ، اتحملونه ؟ فإنما العلم لمن علم ثم عمل ، ووافق عمله وعلمه »⁽⁷⁶⁾ .

وبما أن الوظيفة الأساسية للعالم هي الإرشاد والتوجيه ، فلا بد أن يكون صادقاً مع نفسه ، فلا يخالف قوله عمله . أما إذا حصل العكس ، فلا سبيل إلى أن يكون قدوة ومرشداً لغيره بسبب فقدان الثقة بينه وبين المتعلم .

ولا يجب على العامل أن يقول كل ما يعلم ، لأن هناك من العلوم ما لا تستويه عقول العامة ، فلا ينبغي عليه أن يفتشي كل ما يعلم إلى كل أحد ، بل عليه أن يحدث به ما هو أهلاً له ، لأن الجاهل لا يأبه به ولا يفهمه ، والسفه يسخر منه ولا يقدرها ، وبذل العلم لها لا طائل منه .

(73) أنظر (ج) ، ج 20 ، ص 247.

(74) نفسه ، ج 18 ، ص 346 ، كثيل هو من أكبر أصحاب علي (ع) من البنين ؛ شهد صفين معه ، وكان شريفاً عابداً ، قتله الحجاج الثقي سنة 83 هـ .

(75) الكثاني ، ابن جاعة : تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم ، تحقيق محمد هاشم الشنوي ، دار الكتب العلمية ، بيروت سنة 1354 هـ ، ص 42.

(76) أنظر (ج) ، ج 20 ، ص 267.

ولن يتمكن العالم من عادته الناس بعلمه ، إذا لم يكن هو نفسه متعلمًا لأن فاقد الشيء لا يعطيه ، من هنا أكد الإمام (ع) على ضرورة تعليم النفس قبل تعليم الغير فقال : « من نصب نفسه للناس إماماً فعليه أن يبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره ولكن تأدبه بسيرته قبل تأدبه بلسانه ، ومعلم نفسه ومؤدبه ، أحق بالاجلال ، من معلم الناس ومؤدبه »⁽⁷⁷⁾ . بل أوجب على المعلم أن يكون ملماً بعلمه ، حاذقاً فيه ، خيراً بأصوله وقواعديه وشوارده ، فلا يخفى عليه منه شيء ولا يضعف عن تناول مسألة من مسائله ، فقال : « إذا سمعتم العلم فاكتظموا عليه ، ولا تخلطوه بهزل فتجمجه القلوب »⁽⁷⁸⁾ . لأن خلط العلم بالهزل ترهيداً للناس بطلبه ، وانفاسه للفائدة منه ، لهذا قال (ع) : « قسم ظهري ، رجالان : عالم متهمك ، وجاهل متنسك »⁽⁷⁹⁾ .

7 - أسلوب التعليم :

إن التعليم بنظر الإمام علي (ع) ، لا يقوم على التلقين ، ولا يعتمد على الكمية بقدر اعتماده على الكيفية كياسق وأوضحت فهو في جملته يستند إلى المعاشرة والمناقشة .

لقد أحاط المتعلم بجو تعبق فيه روح الحرية والنشاط ، فمكان الدرس (الجامعة يومذاك) ، ليس سجنًا غارس فيه شقى أنواع الارهاب والتكتيل ، بل هو منتهرًا يرتاده المتعلمون بشوق ، تخدوهم إليه العلاقة الأخوية الصادقة بين العالم والمتعلم . فالانفعالات الحادة الناجمة عن الجو التعليمي المتسق بالرحبة ، تعرقل العملية التربوية وتترك المتعلم عرضة لكثير من الأضطرابات والعقد النفسية لأن الانفعال « ضرب من السلوك تعمّ آثاره الإنسان كله نفساً وجسمًا » ، يحدث أثناء تغيرات في داخل الجسم وخارجه ، فتؤدي إلى إعطاءه صورة معينة⁽⁸⁰⁾ . وإذا كانت لانفعالات الحادة هذه التغيرات التي تؤثر سلباً على شخصية المتعلم ، فإن الخد منها يمكن في إيجاد جو من التعليم يكفل له قسطاً وافياً من الرغبة والطمأنينة والانفعالات الهدامة التي تساعد على تأدبة وظائفه المقلية بنظام وتنسيق ، فكان هناك شبه تناقض بين التعليم والانفعال .

لقد دعا (ع) إلى تربية سمحاء تبتعد عن الضغط والإكراه ، لأن الطفولة تختلف في مفاهيمها واهتماماتها عن الرجلولة ، وما ينجم عنها من أخطاء ينبغي أن لا تقيسها بمقاييس الرجل البالغ ، فهي تتصرف بوعي من ذاتها التي لا تعرف الحسود والموانع ، وأي تصد لها بالعنف إنما هو إخراج لها وقمع لرغباتها . يقول « دي نوي » : « فمن المهم حقاً أن نحكم

(77) انظر (ح) ج 18 ، ص 220.

(78) إحياء علوم الدين ، ج 1 ، ص 76.

(79) نفسه ، ج 1 ، ص 58.

(80) علم النفس المعاصر ، ص 157.

على ذنب يقترفه الولد بالنظر الى نتائجه . فالذنب عند الولد خطير لذاته - مطلقاً لا نسبياً - لأن ذلك قد تقرر على هذا الوجه . وخفة الذنب المطلقة وحدها قادرة على توعيد الطفل نظاماً خلقياً لا سبيل الى التقدم بدونه ويختلف هذا المعيار لدى البالغين «⁽⁸¹⁾».

إن الشطط في العقاب أمر غير مرغوب فيه في التربية لأنه يورث الكسل ويحمل على الكذب والخبيث والتظاهر بغیر ما في النفس خوفاً من القهر ومن شأن الاستمرار على ذلك أن يؤدي الى اعتياد المتعلّم على ذلك ، فتكلّم نفسه عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل . لذلك فلا ينبغي للعقاب أن يتبع الذنب مباشرة قبل التعرّف على الواقع الكامنة وراءه حتى لا يكون عن ظلم وذلك بعد إتاحة الفرصة للولد كي يدافع عن نفسه ويبир خطأه أو يقدم اعتذاره لهذا : « لا تتبع الذنب العقوب ، واجعل بينها وقل للاعتذار »⁽⁸²⁾ . كما قال الإمام (ع) فالتربيّة التي يسودها التوتر والانفعال يستبعدها (ع) . بل ويرى فيها هدراً لكرامة الإنسان وإفساداً لمعاني الإنسانية لديه وإضعافاً لقواه العقلية والخلقية وإيمانه لقيم الإلّفة والمحبة والتعاون في نفسه ، لذلك فهو يحذر منها ويقول : « إحدروا الكلام في مجالس الخوف ، فإن الخوف يذهب العقل الذي منه تستمد ، ويشغله بحراسة النفس عن حراسة المذهب الذي نروم نصرته واحذر الغضب من يحملك عليه ، فإنه ميت للخواطر مائع من الثبات ، واحذر من تبغضه فإن بغضك له يدعوك إلى الضجر به ، وقليل الغضب كثير في أذى النفس والعقل ، والضجر مضيق للصدر ، مضعف لقوى العقل . واحذر المحايل التي لا إنصاف لأهلها في التسوية بينك وبين خصمك في الاقبال والاستماع ولا أدب لهم يعنفهم من حور الحكم لك وعليك . واحذر حين تظهر العصبية لخصمك بالاعتراض عليك وتشيد قوله وحجه ، فإن ذلك يبيح العصبية والاعتراض على هذا الوجه يخلق الكلام ويدهب بهجة المعانٍ ، واحذر كلام من لا يفهم عنك فإنه يضجرك ، واحذر استصغار الخصم ، فإنه يمنع من التحفظ ، ورب صغير غالب كبيراً »⁽⁸³⁾ .

8 - حق العالِم على المتعلم :

وإذا كان للمتعلم على المعلم حق تربيته ، وتأديبه وتزويده بالعلوم والمعارف حتى تستقيم نفسه وتتوق الى ممارسة الفضائل لتصبح ملكة نطبع سلوكه في جهريات حياته فإن للمعلم على المتعلم حقوقاً ينبغي احترامها والتقييد بها تقديرأً له ولهمته التي هي من أشرف المهن وأصعبها على الاخلاق . من هذه الحقوق ما رواه الإمام (ع) حيث قال : « من حق العالِم على المتعلم الا يكثر عليه السؤال ولا يعتن في الجواب ، ولا يبلغ عليه إذا كسل ، ولا يفشي

. (81) مصير الإنسان ، ص 302-303.

. (82) انظر (ج) ج 20 ، ص 328.

. (83) نفسه ، ج 20 ، ص 281.

له سراً ، ولا ينتاب عنده أحداً ، ولا يطلب عثرته ، فإذا زل تأنيت أوبته ، وقبلت معذرته ، وإن تعظمه وتقره ما حفظ أمر الله وعظمته ، والاتجاه أساسه وإن كانت له حاجة سبّت غيرك إلى خدمته فيها . ولا تضجرن من صحبته ، فإنما هو بمنزلة النخلة يتضرر متى يسقط عليك منها منفعة وخصه بالتحية واحفظ شاهده وغائه ول يكن ذلك كله لله عز وجل⁽⁸⁴⁾ .

إن التعليم رسالة تشرط طرفين موجودين في إطار تربوي واحد . ولقد حدد الإمام علي (ع) مبادئ هذه العلاقة من خلال ما يتوجب على كل طرف تجاه الطرف الآخر . فإذا اتسمت تلك العلاقة بهذا الطابع الأخوي ، عممت المنفعة وحصل الاصلاح .

(84) انظر (ج) ج 20 ، ص 269 .

أنواع التربية

أولاً : التربية الاجتماعية

١ - الأسرة وأثرها في إعداد الإنسان :

الأسرة هي الخلية الاجتماعية الأولى في نسيج المجتمع لذلك كانت محور دراسات الفلاسفة منذ القدم ، وموضع اهتمام البيانات السماوية وجميع النظم والدستير السياسية ، وهي تعتبر بحق من أهم عوامل تقدم المجتمعات وتتطورها واستقرارها بفعل العناصر الخيرة والفاصلة والمؤثرة التي ترددتها بها .

وهي مجتمع صغير تتكون من زوج وزوجة والأولاد والخدم وربما شملت أيضاً الجدود والأخفاد والأقارب على أن يكونوا مشرتكين في معيشة واحدة .

ولقد لعبت الأسرة ، وما تزال دوراً مهماً في تنشئة الأجيال وإعدادها . ومهمها قيل عن تراجع دورها بفعل المؤسسات المختلفة التي استحدثنا المجتمع لتحمل عملها ، فإنها ما زالت غارس وظيفتها في التنازل والتنشئة الدينية والخلقية والاجتماعية بشكل يدعوا إلى صعوبة الاستغناء عنها أو التقليل من أهميتها باعتبارها أكثر الصصافاً وعمرقة بالطفل وأدق تنظيماً وأحكاماً من سائر المؤسسات التربوية التي من المفترض أن تحمل ملتها .

والأسرة من الفعاليات الاجتماعية الديناميكية التي تنتزع إلى مسيرة التطور ولا تستنطف التأثير بالنظم والتغيرات الحضارية لتعمد وتؤثر في باقي أجزاء البناء الاجتماعي . فالتفاعل بينها وبين سائر أنظمة ومؤسسات المجتمع مت adul و هي لا تفتّأ تؤثر التكيف والنمو والتجدد وفي ذلك يمكن سر تقدم المجتمعات وتطورها .

وإذا كان للأسرة دورها في التقدّم فإنها من جهة ثانية ، يمكن أن تلعب دوراً هاماً تكون نتيجته التفكك والاضطراب . ذلك أن المجتمع يتكون من مجموعة من العادات والقاليد والأعراف والقيم والنظم والقواعد ، ولا بد أن يمثلها أفراده في تصرفاتهم وعلاقتهم بعضهم مع بعض حفاظاً على السلامة والاستقرار الاجتماعي . وعلى عاتق الأسرة تقع مهمة

ترويد الأطفال بها ، وتعويدهم عليها ، وإن الشواذ منهم يكونون عامل هدم وتخريب وعدم استقرار .

كذلك فإن أثراها في احترام قوانين المجتمع ونظامه وأحكامه ، لا يقل أثراً عن اهتمامها بتزويديه بالعناصر الفاعلة . وهذا الأمر يتوقف على القيم السائدة بين الآباء والأبناء ، لذلك يؤكد علماء النفس الاجتماعي على ضرورة أن تتسق العلاقة فيما بينهم بالاتزان والانسجام والتعاون والاحترام المتبادل .

ولا شك في أن الأسرة مسؤولة عن سلامة الأطفال النفسية وانحرافهم وشذوذهم والسبب يمكن في عدم الاستقرار العاطفي بين الآباء من جهة ، وبينهم وبين الأبناء من جهة ثانية أو بين الأبناء أنفسهم .

وهي من جهة أخرى ، مسؤولة عن تزويدهم بالاتجاهات والتماذج السلوكية المقبولة ، إذ في داخلها يتعلم الطفل قيم الأخلاق وقواعد الآداب ونماذج السلوك الحسن وأساليب الشواب والعقاب ومناصي الحق والخير والجمال والتعاون والمحبة والعمل وغير ذلك . لهذا يمكن اعتبارها إحدى العوامل الأساسية في بناء الكيان التربوي وتحقيق عملية التطبيع الاجتماعي . فالعائلة رغم كونها مؤسسة اجتماعية صغيرة ، إلا أنها كبيرة الأهمية وعليها توقف قوة المجتمع ومنعه .

ويمكن تلخيص أثراها في الطفل بأمور ثلاثة ذكرها « جون ديوي » وهي :

أ - تكوين العادات اللغوية :

إن أساليب الكلام الأساسية والجانب الأكبر من المفردات اللغوية إنما تتكون في سياق الحياة داخل الأسرة . فالطفل يتعلم لغة أمه . يقول « ديوي » : « أجل إن التعليم المقصود في المدارس قد يصلح من هذه العادات اللغوية أو يبدلها ، ولكن ما أن ينهي الأفراد حتى تغيب عنهم في كثير من الأحيان أساليب الحديث التي تعلموها عن عمد ، ويرتدون إلى لغتهم الأصلية الحقيقة » .

ب - الآداب الاجتماعية :

إن القدوة الحسنة أفضل من النصيحة ، والعمل الطيب أبلغ أثراً من الكلمة المجردة والتربيـة الفاضلة إنما تكتسب برياضة النفس على العمل الصالح لا باكتساب المعلومات عنها . يقول « ديوي » : « وعلى الرغم من الجهود المقصودة المستديمة في تعليم الأفراد وتقويم سلوكهم ، فإن الجو والروح المحيطين بهم يعيـان أقوى العوامل المؤثرة في تكوين آدابهم .

وما الآداب الاجتماعية سوى الأخلاق مصغرة ، أما في السمت الأعلى من الأخلاق

فالتعليم المقصود لا يكاد يكون قوي الآخر إلا على قدر مطابقته لسيرة الأفراد الذين يكونون بيئة الطفل الاجتماعية .

ج - في النزق السليم وتقدير الجمال :

إن الطفل يأخذ أول فكرة عن الجمال والذوق من الأسرة ، من خلال مشاهدته لآثار البيت وتنسيقه ، والترتيب الحاصل في الملابس التي يرتديها ، أو التي يرتديها باقي أفراد أهله .

كما أنه يكتسب من الأسرة ، أول فكرة عن النظافة والثواب والعقاب ، والحكم على الأشياء ، والتخاذل القرارات وغيرها من النماذج السلوكية التي تساعد على حسن التكيف ، والتفاعل مع غيره من أعضاء المجتمع الكبير الذي سيتقلل إليه فيما بعد «(1)» .

ونظراً لهذا الدور الهام الذي تلعبه الأسرة في بناء كيان الفرد والجماعة فقد عني الإسلام بدراسة شؤونها وتنظيمها وتشكيلها في صورة فاضلة وراقية ، تتفق مع أحدث التطورات . وكانت عناته بها حقيقة انفرد بها عن سائر الشرائع السماوية والأرضية . ومن يتذرر القرآن ، يجد تركيزه وتجددية على ضرورة الالتزام بشروطها ومتطلباتها ، بما يؤدي إلى ترابطها وتكاملها لما للطلاق من آثار سلبية عليها وعلى المجتمع - لذلك فقد «جعل للزواج أحكاماً ، ووضع للطلاق وتعدد الزوجات قيوداً ، وقرر للزوجين من الحقوق والواجبات المتبادلة ما به تحسن العاشرة ، وتقوى الرابطة وتطيب الحياة . ولا نكاد نجد في تشريع ما ، أرضي أو سماوي ، مثل هذه القاعدة الجليلة التي جعلها القرآن أساساً للمحاجة الزوجية ولفت بها الانظار إلى ما بين الزوجين من الحقوق والواجبات ، تلك القاعدة التي وردت في قوله تعالى ﴿وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْغَرْوِبِ﴾ (البقرة / 228) (2) .

2 - موقف الإمام (ع) من الأسرة :

يشير الإمام (ع) إلى أهمية هذه المؤسسة وأثرها على الفرد والمجتمع فيقول : «أيها الناس ، انه لا يستغني الرجل وان كان ذا مال عن عشيرته ودفعهم عنه بأيديهم والستهم ، وهم أعظم الناس حيطة من ورائه **وَلَمْ يَهُمْ** لشمعه واعطفهم عليه عند نازلة ان نزلت به ولسان الصدق يجعله الله للمرء في الناس خيراً له من المال يورثه غيره» (3) .

إلى أن يقول : « الا لا يعدلن أحدكم عن القرابة يرى بها الخصاصة أن يسددها بالذى

(1) الديمقراطية وال التربية ، ج 1 ، ص 20 .

(2) مجلة عالم الفكر ، م 7 ، ع 2 ، ص 40 ، 1976 ، مقالة للدكتور عبد الباسط محمد حسن ، بعنوان « مكانة المرأة في التشريع الإسلامي » .

(3) انظر (ج) ج 1 ، ص 312 .

لا يزيدك إن أمسكه ، ولا ينفعك إن أهلك ، ومن يقبض يده عن عشيرته ، فإنما يقبض منه
عنهem يد واحدة ، وتقبض منهم عنه أيدي كبيرة ، ومن نلن حاشيته يستدمن قومه المودة⁽⁴⁾ .

إن مفهوم الامام (ع) للعائلة ، لا يقتصر على الآباء والأولاد ، بل هو يمتد ليشمل
العشيرة بأكملها وما تتضمنه من الأحفاد والأجداد والأقارب . ونظراً للدور الهام الذي تلعبه
في بناء كيان الأفراد وحمايتهم من الأخطار التي تحدق بهم ، فإنه يجت الأغاني ، منهم على مواساة
أقاربهم الفقراء وصلتهم بالمال ويرغب إليهم هذا الأمر بالذكر الجميل والاعتزاد بالعشيرة
ودوام محبتها لهم .

والواقع أن الإنسان لا يستطيع الاستغناء عن عائلته وخاصة في صغره كما أن المال لا
يوفر له بدلاً عنها ، فهي بالنسبة اليه ضرورة ملحة طيلة حياته ووظيفتها لا تقتصر على حماية
أبنائها من خطر الآخرين بل أنها تتعذر ذلك إلى أحدهم بمختلف أنواع التربية حتى يشروا
صالحين . كما أنها المكان الذي يجد فيه الطفل الرعاية اللازم لنموه وتطوره . يقول «جون
دبوبي » إن بني الإنسان يولدون قليلاً النصوح إلى درجة أنهما لو خلوا وأنفسهم بدون توجيه
الآخرين وعنهم ما تمكنوا من الحصول حق على أيسرك الكفايات اللازم لحياتهم المادية فصعب
البشر يظهرون قليلاً الحظ من الكفايات الأصلية إذا ما وزعوا بصفار الحيوانات الدنيا حق
أنهم لا قليل لهم باكتساب القرى التي تتكل حصوهم على ما يسد رمقهم إلا بعجاية غيرهم ،
فما أشد حاجتهم إلى الرعاية إذا ، في عيطة بلغت فيه الإنسانية مبلغها من الصناعة والفن
والعلم والخلق⁽⁵⁾ .

3 - روابط الأسرة :

إن روابط الأسرة كما حددها الإمام (ع) تسامي عن تلك التي جمعت بين أفراد القبيلة
في الجاهلية . فالعصبية القائمة على صلة الرحم ، هي من التزرات الطبيعية في البشر فرضتها
الحمية على الأهل والأقارب كما يقول ابن خلدون : « وذلك ان صلة الرحم طبيعي في
البشر ، إلا في الأقل . ومن صلتها النمرة على ذوي القرى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو
تصييبهم هلكة ، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ، ويجد لو
يجعل بينه وبين ما يصله من الماعظ والمهالك ، نزعة طبيعية في الشر مذ كانوا⁽⁶⁾ » .

هذه التزعة الطبيعية في البشر ، تؤدي إلى « الاتحاد والالتحام » فيما بين أفراد النسب
الواحد ، لأنها تحملهم على « التعاضد والتآثر » وتنزلزم « استمنة كل واحد منهم دون
صاحبها⁽⁷⁾ .

(4) انظر (ح) ج ١ ، ص 313 .

(5) الديمقراطية والتربية ، ج ١ ، ص ٤ .

(6) المقدمة ، ص 128 .

(7) نفسه ، ص 154 .

إلا أن هذه العصبية لم تتبعد الظلم الناجم عن الغزو ، ولم تخلص من الأحقياد التي زرعت الدماء والتناحر بين القبائل المختلفة بما نجم عنها من حروب أكتوى الناس ببارها .

وإذا كان لصلة الرحم دورها الهام في توثيق عرى الاتصال بين أفراد الأسرة الواحدة .

فإن هذا لا يعني التناهُل عما يصدر عنهم من مظالم ومساواه يلحق ضررها بالآخرين . ولقد تدارك (ع) هذا الظلم الناجم من استغلال البعض لهذه الصلة من أجل تحقيق مآرب شخصية ولم يتسامح في أي عمل يستحق المذئحة ومن أي مصدر كان قريباً أم بعيداً ، فلا يدعوا إلا إلى الحق الذي على أساسه يغاضل بين الأعمال . فعندما تنكر عبد الله بن عباس والي البصرة لابن عمه علي بن أبي طالب (ع) وقابلته بالعداوة بعد الصدقة ، وسرق أموال المسلمين مدعياً حقه فيما أخذ ، كتب إليه الإمام يعنده ويوبخه ويترعنه بالقتل إن لم يرجع للناس أموالهم التي سرقها ، فيقول : « فاقن الله واردد إلى هؤلاء القوم أموالهم ، فإنك إن لم تفعل ، ثم أمكنني الله منك ، لأعذرنا إلى الله فيك ، ولا أضر بمن يسيفي الذي ما ضربت به أحداً إلا دخل النار »⁽⁸⁾ .

وهكذا فالإمام علي (ع) لم تمنعه قرائته لابن عباس من أن يدفع الظلم الذي ارتكبه ، إن هذا التماسك في شخصيته دفعه إلى تطبيق ما يؤمن به قولاً وعملاً ، وحتى على أقرب الناس إليه . لقد أقسم أن ولديه ، على قربها منه وكرامتها عليه ، لو فعل ما فعله ابن عباس من الخيانة ، لما كانت لها عنده هوادة فيأخذ الحق منها ، لأنه لا يخشى فيه لومة لائم . فيقول : « والله لو أن الحسن والحسين فعلاً مثل الذي فعلت ما كانت لها عندي هوادة ، ولا ظفرا مني بإرادة حتى أخذ الحق منها ، وأزيح الباطل عن مظلومتها »⁽⁹⁾ .

لقد أراد الإمام (ع) من الإنسان أن يكون نصيراً للحق ، ثابتاً عليه ، فلا تأخذه فيه شفقة أو رحمة أو عاطفة أو عصبية . ومها تكن هذه الروابط من تأثير في التفوس فإنه لا ينبغي أن يخد من رؤية الحق ونصرته ، وإذا كان للعصبية شأنها في تقوية الصلة بين أفراد العشيرة فإن الإمام (ع) يسموها إلى درجة تخد مما يلحق بها من مظالم وأحقاد ويجعلها سبباً لكارثة الأخلاق .

فهو إذ يوين الناس على تعصبيهم للباطل الذي تثور به الفتن ، وتسفك بسيه الدماء ، لسب واه ، كتعصب أبليس على آدم لاصله ، ويقول لهم « ولقد نظرت لها وجدت أحداً من العالمين يتعصب لشيء من الأشياء إلا عن علة تتحمل غلوته الجهلاه أو حجهة تليط بعقول السفهاء غيركم ، فإنكم تعصبون لأمر ما يعرف له سبب ولا علة »⁽¹⁰⁾ . فإنه يعذرهم من

(8) أنظر (ج) ج 16 ، ص 168 .

(9) نفسه ، ج 16 ، ص 168 .

(10) نفسه ، ج 13 ، ص 166 .

هذا الأمر الذي لا طائل منه وينبههم الى موقع العصبية وما ينبغي أن تكون له ، وهي مكارم الأخلاق ومحامد الأفعال ومحاسن الأمور ، تلك التي تفاضل بها أهل المجد والشرف والتجدة من بيونات العرب وسادات القبائل فيقول : « فإن كان لا بد من العصبية فليكن تعصباكم لكمارم الخصال ، ومحامد الأخلاق ، ومحاسن الأمور ، فتعصبووا خلال الحمد ، من الحفظ للجوار والوقاء بالنمام والطاعة للبر والعصبية للكبر والأخذ بالفضل ، والكف عن البغي والاعظام للقتل والانصاف للخلق والكظم للغيط واجتناب الفساد في الأرض » (11) .

فروابط العشيرة إذاً ليست العصبية العمياء ، ولكنها روابط الحق والعدل والعمل الصالح ومكارم الأخلاق . وكل ما عدا ذلك فهو باطل ، وما قوله الإمام (ع) « فإن كان لا بد من العصبية ... ، إلا تأكيد على أصلة قوى الشر والعدوان عند الإنسان إلى جانب قوى الخير . تلك القوى التي لو تركت دون توجيه وإرشاد لتشبّه عليها الإنسان وأصبح من العناصر الشاذة في المجتمع . لذلك فلقد حاول أن يصرّفها بطريقة تكشف السلامة النفسية . إذ لا يمكن كبت تلك القرى لأنها سوف ترتد إلى اللاشعور أو الجانب المظلم من النفس ، وتتصبّع من الدوافع اللاشعورية والرغبات المكتوبة التي لا تستقر ولا تهدأ بل تحاول جاهدة أن تعبّر عن نفسها بشتى الصور وتنجح في ذلك حينما يغفل الرقيب فتظهر في صورة منكراً كـ في أحلام النوم كتعبير رمزي عن محتويات اللاشعور ، كما تعبّر عن نفسها في صورة أمراض عصبية » (12) .

وهكذا فالكل يتذوق دون التعبير الطبيعي والماضي عن الدوافع اللاشعورية ، إلا أنه لا يمنعها من أن تعبّر عن نفسها في صور تنكرية ملتوية .

كما أنه لا يمكن قمعها واستبعادها بالقوة لأنها ستعود من جديد إذا خفت عليها الضغط ولم تجد من يردعها . وفي كلتا الحالتين تحول تلك القوى إلى عقد نفسية وأمراض عصبية لها أثرها السيء على الإنسان .

لذلك فقد استبعد الإمام (ع) هذا الأسلوب السلبي ، وقال بوجوب الاعلاء والتسامي بها وصرفها في أمور يرضي عنها المجتمع . فبدلاً من أن يتعصب القوم لعشائرهم لأسباب يغلب عليها الجهل والعداوة والأحقاد مع ما يتبع عن ذلك من المأساة والشرور ، فليكن التعصب لما فيه خير الفرد والمجتمع معاً .

وللامام (ع) أسلوب آخر في توجيه دوافع الفرد ، تمثّل في مبدأ الشّواب والعقاب ولقد اعتمدته من أجل تشجيع الإنسان على فعل الخير ونبهه عن فعل الشر ، لما في الشّواب أو

(11) انظر (ج) ، ج 13 ، ص 166.

(12) علم النفس المعاصر ، ص 115.

العقاب ، المادي أو المعنوي ، من أثر في اصلاح رغباته ودواجهه ، وسوف نرى ذلك في مكانه .

أ - العواطف :

وهي من أكثر الروابط فعالية بين أفراد الأسرة ، فالعاطفة « نظام يتألف من عدة ميول وجدانية مرئية حول شيء ما (شخص أو جماعة أو فكرة مجردة) تكيف الشخص لاتخاذ اتجاه معين في شعوره وتأملاته وسلوكه الخارجي »⁽¹³⁾ .

وهي ، من هذا المنطلق ، تتميز عن الميول الفطرية ، بالرغم من أنها ولدت منها ، كذلك فإنها تتأثر بالعوامل الاجتماعية وتنمو وتهذب بالتفكير والتأمل والتجارب الانفعالية المختلفة ، كما أنه لها تأثيرها في تطليم الحياة الانفعالية للفرد ، وتوجيه السلوك والد الواقع الفطرية توججها حسناً بحيث تصبح أكثر ثباتاً واستقراراً مما يساعد على التنبؤ بسلوكه . والعاطفة ، وإن كانت من الروابط الهامة بين أفراد الأسرة الواحدة إلا أنه لا ينبغي أن تصل إلى حد الافراط أو التفريط لأن كلاهما ضر وفسد لنفسية الإنسان كما يقول (ع) : « فكل تقصير به ضر ، وكل إفراط له ضر »⁽¹⁴⁾ .

إن عدم رعاية الطفل والاهتمام به وحرمانه من المحبة والعاطفة يؤدي إلى تبرمه يأسره وانزعاله عنها وسوءظنها ، ومن ثم التطرف في أقواله وأفعاله ، كما أن إحاطته بجحوم العطف المفرط المشوب بالقلق واللهمه يجهله على الارتكاس إلى طفولته الأولى حيث كان يجد لذاته الطفولية ويجعله انتكالياً في شتى أموره ، ويبذر بذور القلق في نفسه . فالعلاقة العاطفية التي تسود جو الأسرة ، لها تأثيرها في سلامه الطفل النفسية وفي تحديد سلوكه الاجتماعي المقليل ، ذلك لأن الطفل إن كان « غير واثق من عطف والديه وكانت علاقته بهما مشوبة بالقلق والخوف ، فلن يبدي استعداداً للتعاون الإيجابي مع الآخرين ، وإن كانت الرابطة العاطفية التي تربطه بهما هي رابطة العطف المفرط من جانبها والاعتماد المطلق من جانبها فلن يسعى إلى التعلق عاطفياً بأفراد من خارج الأسرة . وإنما يقنع بالارتباط الطفلي اللذيد ، ويعرض عن كل ما من شأنه أن يغضن هذا الارتباط »⁽¹⁵⁾ .

أما إذا أفلت الطفل من والديه قدرأً كافياً من الحب المترن ، فإنه لن يتوان عن المشاركة في شتى أمور الأسرة ، ومن ثم يصبح من العناصر المقبولة اجتماعياً بسبب هذه العاطفة التوازنة التي كفلت الأمن والطمأنينة له ، ذلك لأن « الحب الوحيد الكفيل بإشاعة الأمان في

(13) علم النفس المعاصر ، ص 166 .

(14) انظر (ج) ج 18 ، ص 271 .

(15) المليجي ، عبد النعم وحلمي : النمو النفسي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط 4 ، ص 224 .

نفس الطفل هو الحب الثابت المترن ، وهو وحده الذي يطبع علاقات الطفل الاجتماعية
المقبلة بطابع الثقة .⁽¹⁶⁾

هذا الجو التسم بالمحبة الصادقة والعواطف النبيلة المترنة ، هو ما يدعو اليه الامام (ع)
على أن يكون الطابع الذي يطبع علاقة الآباء بباقي أفراد أسرتهم . لقد كانت الروح الحاكمة
في الأسرة التي تكلم عنها ، هي روح التواضع والمحبة والصدقة والاحترام المتبادل . فالعاطفة
الأبوية التي تربط بين الآباء والأبناء ، ينبغي أن تتأكد بتقديم النصائح والتوجيهات والمعاملة
الحسنة .

لذا كان من الواجب على الآبوين أن يخلقا في البيت جوًّا عائليًّا مشبعًا بروح المودة
والحب . فإذا ما درج الأولاد على هذه الروح في حيائهم البيتية ، سهل عليهم نقلها إلى
حياتهم الاجتماعية الواسعة ، ولقد عبر (ع) ، عن هذه العاطفة النبيلة بقوله : « ووجدتك
بعضي ، بل وجدتك كلي ، حتى كان شيئاً لو أصابك أصابني ، وكان الموت لو أتاك أتاني ،
فعناني من أمرك ما يعني من أمر نفسي ».⁽¹⁷⁾

كذلك فإن الرباط العاطفي بين الآباء له أثره على الأبناء ، لأن السعادة العائلية تبعث
الطمأنينة في نفس الطفل ، في حين أن عدم الاستقرار العائلي له ضرره في تعقيد نفسيته
وهرويه من الواقع المؤلم الذي يعيشه مما يساهم في سوء تكيفه الاجتماعي . فإذا عجز الآباء
عن تأمين هذا الجو العاطفي ، فلا مجال للتحدث عن أطفال أسوأهم . لذا كانت « مودة الآباء
قرابة بين الأبناء ».⁽¹⁸⁾

لقد دخلت كلمات الامام (ع) إلى أعماق النفس البشرية وسبرت أغوارها وكشفت عن
مكoun أسرارها ، ووقفت على ما يلائمها من الفضائل والمعرف والعواطف والانفعالات
ودعت إلى تنشتها عليها حتى يستقيم نهجها وتسمو في مدارج العلم والأخلاق .

ب - الحقوق والواجبات :

إن العيش ضمن نطاق الأسرة يفرض جملة من الحقوق والواجبات المتبادلة بين الآباء
والأبناء ، حيث لا يمكن بدونها حفظ كيان الأسرة وضمان استمرارها . فالآباء الذين لا
يكتنون بآبائهم ولا يعبأون برعايتهم وتربيتهم ، وكذلك الأبناء الذين يظلمون آباءهم ولا
يحترمونهم ولا يقدمون يد المساعدة لهم ، إنما يقترون خطأ فادحاً في ضمير الإنسانية وشرخاً
واسعاً في كيان الدين والمجتمع . وكم نحن بحاجة اليوم إلى تدعيم الأسرة وقتين وشانجها في

(16) النمو النفسي ص 220.

(17) انظر (ح) ، ج 16 ، ص 75.

(18) نفسه ، ج 19 ، ص 214.

عصر طفت على أبنائه المادية المدama وقل أثر الدين في النفوس ، فتكرر الابن لابيه وشفل الاب عن ابنته .

ولقد أدرك الامام (ع) هذا العصر ومنذآلاف السنين وكشف عما يعتوره من رذائل ومفاسد فيقول : « يأتي على الناس زمان لا يقرب فيه إلا الماحل ولا يطرف فيه إلا الفاجر ولا يضعن فيه إلا المنصف يعدون الصدقـة فيه غرماً ، وصلة الرحمـ منا ، والعبادة استطالة على الناس »⁽¹⁹⁾ .

ونظراً لأهمية الأسرة كإحدى الركائز الثابتة في بناء المجتمعات وتقدمها فإن ما تحدث به الامام (ع) يدعوا إلى تدعيمها وتوثيق الصلة بين أفرادها من خلال ربطها بحقوق وواجبات تكفل لها الاستمرار والتقدم فجعل للأبناء حقاً على الآباء ، وكذلك للآباء على الأبناء ، والزم كلّ منها واجبات تجاه الآخر . وإذا تأكد حق القرابة والرحمـ فأنـصـ الأرحـامـ أفضـلـهمـ بذلك .

إن طاعة الوالدين وبرهما من علامات المؤمن لقوله تعالى ﴿ إِنَّمَا كَانَ قُولُ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطْعَنَا ﴾ (السور / 51) ولقد أوصى سبحانه ببر الوالدين وصلتها في قوله الكريم ﴿ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ ﴾ (لقمان / 14) ومعاملتها في الدنيا بالمعروف حق وان خالقاً قول الحق لقوله عز وجل : ﴿ وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ، فَلَا تُطِعْنُهُمَا وَاصْبِرْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَغْرُوفًا ﴾ (لقمان / 15) وقوله عز وجل القائل : ﴿ فَلَا تَنْقُلْ هُنَّا أَفَ وَلَا تَنْهِرْهُنَّا وَقُلْ لَهُمَا قُوْلًا كَرِيمًا ﴾ (الاسراء / 23) .

وهكذا فحق الآباء على الأبناء هو البر والطاعة في كل شيء إلا في معصية الله سبحانه ، وحق في هذه الحالة الأخيرة ، فإن الله سبحانه يوجب الاحسان إلى الوالدين وعدم زجرهما أو التألف منها ﴿ وَأَنْهِبْهُمْ مُّهَاجَنَّ الَّذِلْ مِنَ الرِّزْقِهِ وَقُلْ رَبُّ ارْخَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنَاهُمْ صَفِيرًا ﴾ (الاسراء / 24) .

اما حق الأبناء على الآباء فيتجلى في أمور ثلاثة :

- في تحسين الاسم : إن للاسم أثراً على نفسية الطفل في مستقبل حياته ، فبعض الأطفال يخلدون من ذكر أسمائهم ويرفضون مناداتهم بها وقد يتعلمون المشاكل بسبب ذلك ، وربما يحاولون تغييرها بأسماء يرتاحون إليها . في حين أن البعض الآخر يطربوه لسماعها وقد يعتزون بها ويشعرون . من هنا وجوب الحرص والتتمهـلـ والاعتنـاءـ في اختـيارـ الاسمـ حفظـاـ علىـ سـلامـةـ الطـفـلـ النـفـسـيةـ وـحسـنـ تـكـيفـهـ الـاجـتمـاعـيـ .

ومن حق الولد على والديه أيضاً حسن اختيار مرضعته . ويرى الامام علي (ع) أن لبني

(19) انظر (ح) ج 18 ، ص 260 .

الام هو أكثر فائدة للصبي من لبن آية مرضعة أخرى كما يقول « ما من لبن يررضع به الصبي أعظم بركة عليه من لبن أمه »⁽²⁰⁾ وإذا تعذر ذلك فإنه يوجب النظر في اختيار المرضعة فيقول « انظروا من يرضع أولادكم فإن الولد يشب عليه »⁽²¹⁾ . ولذا فقد استبعد الحمقاء عن الرضاعة ، لأن لبنا يؤثر على طابع الطفل ، « ولا تترسّعوا الحمقاء فإن البن يغلب الطبع »⁽²²⁾ .

وقد عبر عن ذلك ابن سينا في قوله « ان من حق الولد على والديه احسان تسميه ثم اختيار ظيرة كي لا تكون حقاء ولا ردهاء ولا ذات عامة فإن اللبن يعدي كما قبل »⁽²³⁾ .

- في تحسين الأدب : والطفل أمانة والديه ، ونفسه جوهرة نفقة خالية من كل نقش ، لذلك يجب أخذنه بالأداب الصالحة والأخلاق النبيلة والعلوم النافعة ، لما لها من مردود خير عليه وعلى المجتمع الذي يعيش فيه ، وذلك قبل أن تستفحى فيه الأخلاق والأداب الذميمة . وعلى كاهل الأسرة يقع عبء تعميد الطفل بالرعاية والتثقيف والتأنيف والتهذيب وتمكينه من ممارسة الفضائل الخلقية والأدبية . وهذا ما أتبه ابن سينا بقوله : « فإذا فطم الصبي عن الرضاع بدئه بتأنيفه ، ورياضة أخلاقه قبل أن تهجم عليه الأخلاق اللثيمية ونفاجنه الشيم الذميمة ، فإن الصبي تبادر إليه مساوىء الأخلاق وتنتال عليه الضرائب الخيشة فما ت肯 منه من ذلك غالب عليه فلم يستطع له مفارقة ولا عنه نزوعا »⁽²⁴⁾ .

- في تعليمهم القرآن : وما ذلك إلا لأن القرآن يأمر بالخير ، وينهي عن الشر ويجب قبائح الأخلاق ويدعو إلى محاسن الفضائل والأداب وفيه شفاء من التفاق وهدایة من الضلال . وقد عبر الإمام (ع) عن فضل القرآن بقوله : « واعلموا أن هذا القرآن هو الناصح الذي لا يغش ، والمادي الذي لا يضل ، والمحذث الذي لا يكذب وما جالس هذا القرآن أحد إلا قام عنه بزيادة أو نقصان ، زيادة في هدى ، ونقصان من عمى .

واعلموا انه ليس عمل أحد بعد القرآن من فاقة ، ولا لأحد قبل القرآن من غنى فاستفسروه من أدواتكم ، واستعينوا به على لأواتكم ، فإن فيه شفاء من أكبر الداء . وهو الكفر والنفاق والغنى والضلال ، فاسأموا الله به ، وتوجهوا اليه بحبه ولا تسأموا به خلقه وانه ما توجه العباد إلى الله تعالى بمنته .

واعلموا أنه شافع مشفع ، وقاتل مصدق ، وانه من شفع له القرآن يوم القيمة شفع

(20) مستدرك نهج البلاغة ، ص 171.

(21) نفسه ، ص 170.

(22) نفسه ، ص 171.

(23) ابن سينا : السياسة ، نشرة الآباء لمعرفة الموسوعي ، ص 1073.

(24) نفسه ، ص 1073.

فيه ، ومن محل به القرآن يوم القيمة صدق عليه ، فإنه ينادي مناد يوم القيمة ، إلا أن كل حارث ممثل في حرثه وعاقبه عمله ، غير حرثة القرآن ، فلكونوا من حرثته واتباعه واستدله على ربكم واستنصرحوه على أنفسكم ، واتهموا عليه آراءكم واستفسروا فيه أهواكم⁽²⁵⁾ .

وإذا كانت للقرآن هذه المزايا الحامة ، كان لا بد من تنشئة الطفل عليه حتى يتمثله قوله تعالى : وهذا ما دعا ابن سينا عندما قال : فإذا اشتدت مفاصيل الصبي . واستوى لسانه وتهيأ للتلذذ ووعي سمعه أخذ في تعلم القرآن وصور له حروف المجامه ولقى معالم الدين⁽²⁶⁾ .

ولقد ذكر (ع) هذه الحقوق المتبادلة بين الآباء والأبناء فقال : إن للوالد على الولد حقاً ، وإن للولد على الوالد حقاً ، فحق الوالد على الولد أن يطعه في كل شيء ، إلا في معصية الله سبحانه ، وحق الولد على الوالد أن يحسن اسمه ويحسن أدبه ويعملمه القرآن⁽²⁷⁾ .

ولا شك من أن المسؤولية الأولى في تربية الطفل إنما تقع على عاتق الأسرة فإذا كان العقل ، كما يقول جون لوك «صفحة بيضاء أو لوحة شمع خالية من النقش عند الميلاد»⁽²⁸⁾ مع استعداده لتقبل ما يلقى إليه ، استطعنا أن نبلغ به ما نريد بتسليط المؤثرات الملائمة عليه . ولقد أظهرت الابحاث والدراسات تأثير الطفل بصفات آبائه الخلقية والعقلية ، باعتباره مطبوع على الاقتداء بهم والسير على نهجهم . ذلك لأن «أكثر أخلاق الطفل وسجياته يأخذها من الوسط الذي يعيش فيه ، فتنمو فيه وتترسخ لكثرة استعمالها والمداومة عليها ، فترة طوبلة ، إلى أن تصبح عادة متصلة في طبعه»⁽²⁹⁾ .

ونظراً لهذه المسؤولية الكبيرة الملقاة على عاتق الأسرة ، فلا عجب أن يندحها الإمام (ع) ويوصي بها خيراً فيقول : «أكرم عشيرتك فإنهم جناحيك الذي به تطير وأصلك الذي إليه تصير ، وبذلك التي بها تصول»⁽³⁰⁾ . ويدعو إلى حسن معاملة كل فرد من أفرادها .

٤ - سياسة الأسرة :

وتتضمن أسلوب الرجل في تعامله مع زوجته ولده وخدمه باعتباره سيد الأسرة ومديرها ومنظمه شؤونها .

(25) انظر (ج) ، ج 10 ، ص 18-19.

(26) ابن سينا : السياسة ، ص 1074.

(27) انظر (ج) ج 19 ، ص 365.

(28) الديفراطية والتربية ، ج 2 ، ص 298.

(29) جابر ، قاسم : أخوان الصفاء وأراؤهم السياسية ، ص 23 ، دراسة أهدت لـ لـ شهادة الماجستير في الفلسفة ، 1979.

(30) انظر (ج) ج 16 ، ص 122.

أ - سياسة المرأة :

وفي ذلك نشير الى موقف الامام علي (ع) من المرأة وقضاياها وحقوقها وكيفية التعامل معها .

إن موقف الامام (ع) من المرأة هو موقف الاسلام بالذات . يقول محمد جواد مغنية « ان أقوال الامام وآرائه ، وواقعه هو واقع الاسلام وأقواله هي أقوال القرآن ، لا يفترقان ابداً ، حتى يردا الحوض على رسول الله ﷺ كما جاء في الحديث الشريف . وبالتالي فإن الامام لم يخل ل نفسه ، وإنما وجد وخلق ليمثل الاسلام على حقيقته ، فإذا فكر ، أو قال ، أو فعل فلا يخرج في جميع ذلك عن دائرة الاسلام »⁽³¹⁾ .

لقد ساوى الاسلام بين المرأة والرجل رغم اختلافهما ببيولوجياً ، ولم يفضل بينهما إلا بالتقوى كما قال سبحانه « إِنَّ أَكْرَمُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنفَاقُكُمْ » (الحج / ١٣) . وضمن للمرأة حقوقاً ورتب عليها واجبات لقوله عز وجل : « وَلَهُنَّ مِثْلُ الذِّي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دُرْجَةٌ » (البقرة / ٢٢٨) فكفل لها حق العمل والكسب والعشرة الحسنة ، والملكة حق اختيار الزوج ... وهاجم الذين يفضلون الرجل على المرأة ويتشاركون من الآئم لقوله تعالى « وَإِذَا يُشَرِّعُ أَحَدُهُمْ بِالْأَئِمَّةِ ، ظَلَّ وَجْهَهُ مُسْوَدًا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا يُبَشِّرُ بِهِ أَيْسَكَهُ عَلَى هُوَنِ أُمِّ يَدْسَهُ فِي التُّرَابِ ، أَلَا سَاءَ مَا يَخْكُمُونَ » (التحل / 59-58) .

لكن المرأة هي العنصر الأضعف وكوتها انساناً لها مثل الذي عليها فإن هذا لا يمنع من أن تكون سائرة في فلك الرجل ، ولقد وصفها الاسلام من خلال تصرفاتها التي تصدر عن طبيعتها وفطرتها . قال تعالى : « الرُّجَالُ قَوَّاؤُنَّ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ » (النساء / ٣٤) . ولا ينقص هذا من شخصية المرأة لأن حق القوامة مستمد من التفوق الطبيعي في استعداد الرجل ، ومستمد كذلك من نهوض الرجل بأعباء المجتمع وتتكاليف الحياة الاسرية⁽³²⁾ .

وقال تعالى : « إِنَّ كَيْدَهُنَّ غَبِيلٌ » (يوسف / ٢٨) وحتى انه تعالى جعل كيد النساء أعظم من كيد الشيطان لقوله سبحانه « فَقَاتَلُوا أُولِيَّاءَ الشَّيْطَانَ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانَ كَانَ ضَعِيفًا » (النساء / ٧٦) .

ذلك هي طبيعة المرأة كما عبر عنها الاسلام في كتابه الكريم ، ولم يختلف الامام علي (ع) عن هذه الصورة التي وضعها القرآن للمرأة . فقد حصلت على كامل حقوقها التي أقرها

(31) علي والفلسفة ، ص 121 .

(32) مجلة عالم الفكر ، م ٧ ، ع ١ ، ١٩٧٦ ، ص ٥٤ .

لها الاسلام ، ولم يذكر التاريخ حادثة واحدة أهان بها الامام المرأة أو غمط بعض حقوقها حتى اللواتي أصمنن له العداوة عملاً بوصية رسول الله ﷺ ، فقال موصياً ولده الحسن (ع) : « الله انت في النساء وما ملكت ايمانكم ، فإن آخر ما تكلم به نبيكم ان قال : (اووصيكم بالضعفين : النساء وما ملكت ايمانكم) » .⁽³³⁾

وليس أدل على ذلك من معاملته لعاشرة التي أبىت عليه الرجال وحشدت ضده الجيوش ودخلت معه في حرب ضروس كانت الأشد خطراً على الاسلام وال المسلمين ، ومع ذلك لم يتصرف معها بما يشن كرامتها ويعدو شرفها بل أذن لها بالرحيل وجهزها بما تحتاجه من مركب وزاد ومتاع وسار في وداعها عدة أيام ، وهو يدعوها بالسفرة .

اما كلماته (ع) في حق المرأة ، فهي تترواح بين الاهتمام بها ، وعدم الاساءة اليها او التعرض لها باذى ، والكشف عن طبيعتها فيقول : « ... ولا تهيجوا النساء باذى ، وان شتمن اعراضكم وسببن امراءكم فإنهن ضعيفات القوى والانفس والعقول »⁽³⁴⁾ ، وليس هذا قدحأ في شخصية المرأة بقدر ما هو دليل على طبيعتها . لذلك فهو بعذر منهن بقوله : « فاتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر ولا تطبيعوهن في المعروف حق لا يطمئن في المنكر »⁽³⁵⁾ .

ومن الغريب حقاً ، أن يستند ابن أبي الحميد هذا الكلام بموقف الامام (ع) من عاشرة حيث يقول : « وهذا الفصل كله رمز الى عاشرة » . وليس هذا من الصواب في شيء لأن النطق يقتضي بعدم الحكم على الكل من خلال الجزء ، إضافة الى أن هذا يتنافى ومنطق الاسلام الذي يقول : « ولا ترثُ وايره ورثه اخرين »⁽³⁶⁾ (الانعام / 104) . فلا بد والحاله هذه من أن يكون هذا الكلام نابعاً من الخبرة بطبيعة المرأة والمعروفة بدقاتن تفسيتها ، تلك الخبرة التي استقى أصولها من الاسلام .

وإذا كانت المرأة أدلة للشر والفساد فإن المسؤولية في ذلك لا تقع عليها بقدر وقوعها على المجتمع الذي استغل غرائزها وضيقها وجعلها أدلة للشر ، ولم يتم تعديل هذه الغرائز وتوجيهها لما فيه خيرها وسعادتها .

لقد كانت المرأة على قدر كبير من الجهل بحيث تتعذرها ضالة ثناقتها من ابداء الرأي السديد والحكم الصائب . أما اليوم فقد فتحت أمامها أبواب العلوم المختلفة ودخلت في أكثر المجالات التي دخلها الرجل وأصبحت قدرتها على المشاركة الابنجية الفعالة في الحياة لا تقل عن قدرة الرجل ، بل أصبحت تلعب دوراً هاماً في صنع الاحداث واتخاذ القرارات . فلا

(33) تخف المقول ، ص 140 .

(34) انظر (ج) ج 15 ، ص 104 .

(35) نفسه ، ج 15 ، ص 214 .

يمكن بعد ذلك عزها في البيت وقصر وظيفتها على التربية فقط كما قال محمد عبده⁽³⁶⁾ . كما أن دعوة الامام (ع) الى عدم مشارقتها بقوله « روابك ومشاورة النساء . . . »⁽³⁷⁾ لا يمكن أن ينسحب إلا على المرأة الجاهلة كما فعل النبي ﷺ ، يقول مغنية : « اما نبی النبي وعلی عن مشورة النساء ، فيحمل على مشورة الجاهلة وكان أكثر النساء آنذاك في معزل عن العلم وتجارب الحياة ولا ذنب للمرأة في ذلك إذا قصر الرجل في تربيتها مع العلم بأنها من طينة الرجل ، وطبيعتها واحدة » يشير كان في المسؤولية على قدم المساواة⁽³⁸⁾ . فإذا عملنا على تنقيف المرأة وتهذيب غرائزها وتزويدها بالفضائل الحلقية والاجتماعية ، لم يعد هناك من مبرر لحصرها في المنزل دون الانتفاع بمواهبها ومؤهلاتها شرط أن لا يتعارض ذلك مع واجبها المترتب . ففي هذه الحالة يكون ضررها أكثر من الفائد المرجوة منها ، ويكون احتجابها في البيت ، وقيامها على راحة زوجها وأولادها أفضل بكثير من اندماجها في المجتمع وهذا هو جهاد المرأة الحقيقي الذي عبر عنه الامام بقوله : « جهاد المرأة حسن التبعل »⁽³⁹⁾ .

ب - سياسة الولد :

اما الولد فهو أمانة والديه ، ونفسه الطاهرة خالية من كل نقش وقابلة لكل نقش ، فإن عود الخير نشأ عليه وإن عود الشر مال اليه . لذلك وجب أخذه بالتربية قبل أن تهجم عليه الأخلاق الذميمة وتستحكم منه . ونظرًا لضعف فوه العقلية والجسدية فإن الشفقة واجبة عليه ، فلا ينبغي الاسراف في معاقبته : « حسن عقوتك من الافرات »⁽⁴⁰⁾ كما قال (ع) .

اما في مجال الحياة العامة ، فإن الامام (ع) يوصي بعدم تنشئة الولد على الرفاهية والسخاء لأن من شأن هذه التربية أن تفسده وتسبب له الهلاك لحرصه عليها . فالسخاء صفة جبلة يحمد عليها الانسان ، لكنها تصبح عادة مهلكة إذا اعتادها وتجاوزت الحد المعقول ، فيقول : « لا تحمدن الصبي إذا كان سخياً ، فإنه لا يعرف فضيلة السخاء ، وإنما يعطي ما في يده ضعفًا »⁽⁴¹⁾ .

وهيما يتعلق بهذه الولد ، فإنه يؤكد على ضرورة الاهتمام ببيوله واهتماماته ورغباته ، إلا أنه يتعلم منه أيه بسرعة لشفقه في تقليده ومحاكاته في عمله ، لذا فإن « من عمل عمل أيه كفى نصف التعب »⁽⁴²⁾ .

(36) انظر (م) ج ١ ، ص 129 .

(37) انظر (ح) ج 16 ، ص 122 .

(38) انظر (ح) ج 3 ، ص 531 .

(39) تحف العقول ، ص 79 .

(40) انظر (ح) ج 20 ، ص 318 .

(41) نفسه ، ج 20 ، ص 330 .

(42) نفسه ، ج 20 ، ص 335 .

ج - سياسة العبيد :

الرقيق ظاهرة اجتماعية عرفتها مختلف الأمم والشعوب منذ أقدم العصور فكان أخذ الخدم متشاراً عند اليهود والنصارى وال المسلمين ، ولقد واجه الإمام (ع) سوء معاملة الخدم وأكّد على حقوقهم في الرعاية والرفق والمعاملة الحسنة فإذا كانت ظروف الحياة ، وليس الطبيع ، قد أجبرتهم على العيش معنا ، يؤدون لنا من الأعمال والخدمات الكثيرة ، فإن هذا لا يعني الخطط من أندادهم وهدر إنسانيتهم .

لقد آمن (ع) بإنسانية الإنسان ، والقى في نفسه ما يوحيه على أصل من أصول وجوده ، وهو أن طبيعة الكون جعلته حراً لا يتمرس ولا يطيع ولا يعمل ولا يقول إلا على أساس من هذا الحق الطبيعي . وهو بذلك إنما يلقي في نفسه بنور الثورة على كل ما من شأنه أن يضيق عليه ويسليه حقه في أن يكون حراً . لذلك فهو يتوجه إليه بقوله : « لا تكن عبد غيرك ، وقد جعلك الله حرّاً »⁽⁴³⁾ .

هذا المفهوم العميق للحرية جعلت رجال الدين والاصلاح يتمسّون بعتق العبيد في وقت كان يعتبر فيه الرق نظاماً طبيعياً ، ويعد العبد بأنه آلة للحياة ضرورية لضرورة الاعمال الآلية المنافية لكرامة الإنسان الحر . إن عتق العبيد حاجة إنسانية فرضتها كرامة الإنسان وطبيعته الحرّة . هذه الحاجة تحمسدت في فكر الإمام علي (ع) وعمله ووجوده وأصالته ووعيه بعدم أحقيّة الفوارق والامتيازات بين البشر ، تلك التي نتجت عن عهود طوبية من الظلم والاقطاع ومارسة أبشع الوان استغلال الانسان لأخيه الانسان . فليس غريباً إذن أن يعتقد الإمام (ع) العديد من هؤلاء بكلده وعرق جيشه كي يعيدهم حقوقهم في حياة حرّة كريمه . لهذا فقد « اعتنق ألف عبد من كد يده ، كل منهم يعرق فيه جيشه وتحفي فيه كفه »⁽⁴⁴⁾ كما ذكر جعفر ابن محمد في شرح النهج .

5 - سياسة الأصحاب والأعداء :

حاجة المصاحبة طبيعية بين البشر ، بل حتى في الحيوان ولكنها في البشر أولى لتشعب علاقاتهم وتتنوع حاجاتهم . وقد اعتبرها الغزالي ثمرة حسن الخلق فقال : « اعلم أن الآلفة ثمرة حسن الخلق والتفرق ثمرة سوء الخلق فحسن الخلق يوجب التحااب والتآلف والتوافق ، وسوء الخلق يشمر التبغاض والتحاسد والتدابر . ومهمّا كان المثير محموداً كانت الثمرة محمودة »⁽⁴⁵⁾ .

والمصاحبة أوصت بها الكتب السماوية والسنن النبوية ، وكما كانت من وصايا الأولياء

(43) انظر (ج) ج 16 ، ص 93.

(44) نفسه ، ج 4 ، ص 110 .

(45) احياء علوم الدين ، ج 2 ، ص 157 .

والحكمة والأدباء ورجال الاصلاح لما فيها من أثر مباشر على ثبات المجتمع وصلاحه . إذ لا حياة لقوم إلا بوحدة أبنائه والفهم وانه متى تحقق هذه الوحدة والاتفاق ، تضافرت الجهود والعقول الى العمل لحياة أفضل ، إذ لا شيء وراء الشتات سوى الذلة والهوان ، ولقد حذر الإمام (ع) من الفرق والاختلاف ودعا الى اجتماع الكلمة وللملة الصالحة من خلال وحدة وطنية متراسمة دون اعتبار لدين أو لون أو أي اعتبار آخر في سبيل تحقيق المهد المنشرك في التقدم والتطور « فإن جماعة فيها تكرون من الحق خير من فرقة فيها تكرون من الباطل »⁽⁴⁶⁾ .

والمصاحبة تتطلب الانسجام في الخلق والمواافق ، وهذا لن يكون إلا بحسن اختيار الأخوان والتأكيد على صلاحيتهم لهذا الأمر . وبقدر ما يكون الاختيار مصيباً بقدر ما تكون المصاحبة أكثر ثباتاً واستقراراً ، إذ ليس كل أحد من الناس يصلح لأن يكون صديقاً لها فإن الإمام علي (ع) يجدد نوع المصاحبة وأثرها فيقول شرعاً :

فَلَا تَنْجُبْ أَخَا الجَهَلِ	وَإِيَّاهُ
فَكُمْ مِنْ جَاهِلٍ أَرْذَى	خَلِيمًا حِينَ أَخَاهُ
يُقَاسُ الْمُرْءَ بِالْمُرْءِ	إِذَا مَا أَمْرَأَ مَاشَاهَ
وَلِلشَّيْءِ مِنَ الشَّيْءِ	مُفَابِسٌ وَأَشْبَاهُ
وَلِلْقُلْبِ عَلَى الْقُلْبِ	ذَلِيلٌ جِبَنْ بِلْفَاهَ» ⁽⁴⁷⁾

ويقول أيضاً :

إِنَّ أَخَاهُ الْحُقُوقُ مِنْ كَانَ مَعْنَى	وَمِنْ يَنْصُرُ نَفْسَهُ لِيُنْفَعَ
وَمِنْ إِذَا زَرَبَ زَمَانَ صَدَعَتْ	ثُثَتْ فِيهِ شَمْلَهُ لِيُجْعَلَ

إن ندرة الصديق الروفي تقضي بوجوب المحافظة عليه واحترام كافة حقوق الصداقة وذلك من أجل ترسیخ جذورها بحيث لا يؤثر عليها أي طارىء ، صغيراً كان أم كبيراً . فالصداقاة صنو الوفاء ، والوفاء توأم الصدق ، والصدق من القيم ، ولن يصلح ايمان المرء ما لم يحب لأن فيه ما يحب لنفسه ، ولقد دعا (ع) الى نشر هذه القيمة الإنسانية السامية بين البشر لاهيئتها في رص الصفوف ووحدة الكلمة ووضع الأسس الصالحة لمارستها بما يكفل لها الديمومة والاستمرار ، ولن يتم لها ذلك إلا بضمان حقوقها المستندة الى الوفاء والاخلاص والمحبة ونكران الذات كما جاء في وصية الحسن (ع) : « ... ومن ظن بك خيراً فصدق

(46) انظر (ح) ج 7 ، ص 33.

(47) احياء علوم الدين ، ج 2 ، ص 171.

(48) نفسه ، ج 2 ، ص 171.

ظنه ، ولا تضيئن حق أخيك إنك ألاً على ما بينك وبينه ، فإنه ليس لك بأي من أضعت
حقه .⁽⁴⁹⁾

أما العداوة فلا معنى لها في منطق الامام (ع) ، لأنها من شيم النفوس الخبيثة الداعية
إلى الحقد والكرامة . لذلك فهو يرفضها حتى في أضيق حدودها ويدعو إلى اعتماد المفو عنده
المقدرة تيمناً بكتاب الله القائل : « وَأَنْ تَغُورُ أَقْرَبَ إِلَى التُّفَوْيِ » (البقرة / 337) فقال :
« إذا قدرت على عدوك ، فاجعل المفو عنه شكرأً للقدرة عليه »⁽⁵⁰⁾ .

6 - سياسة الجار :

في هذا الباب يدعو الامام إلى حسن الجوار واحترام حق الجارة لأن جيران الأسرة من
عوامل هناءها أو شورتها وعلى قدر ما يكون بينهما من ألف أو خلف ، تحملوا الحياة أو تسوه ،
لذا فقد تعوذ الناس بالله من جار السوء ، وقال (ع) : « سل عن الرفيق قبل الطريق وعن
الجار قبل الدار »⁽⁵¹⁾ .

والوصية بالجار من الأمور التي دعا إلى الإسلام ووضع لها الشريائع وال السنن . فقد أحذر
الله الجيران ملهم من ضمن الذين يتوجب الإحسان إليهم ، فقال عز وجل « وَاعْبُدُوا اللَّهَ
وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً ، وَبِالَّذِينَ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْجَارُ الْجُنُبُ وَالصَّاحِبُ بِالْجُنُبِ وَابْنُ السَّيْلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ، إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ
مُخْتَالاً فَخُوراً » (النساء / 36) وقال الرسول الكريم : « مَا زال جبريل يوصي بالجار حتى
ظننت أنه سيرثه »⁽⁵²⁾ . فليس من الإسلام في شيء من يسيء معاملة جاره أو يهضم حقوقه
من حقوقه أو يطمع في أشيائه أو يشتت وينكل به . لذلك قال الإمام علي (ع) « واحسن
بجاورة جارك تكون مسلماً »⁽⁵³⁾ .

بهذا يكون الإمام علي (ع) قد صاغ نشاطات الإنسان الفكرية والعملية في قوالب
اجتماعية سليمة من خلال تربية عمادها القيم والمبادئ السامية . بهدف خلق جيل يؤمن
بالحق والخبر والتضحية والفضيلة « وهل التربية الاجتماعية سوى تعريف الولد بأصول
المعاصرة وحسن المعاملة والأمانة والصدق والغيরة ونكران الذات وحبة الآخرين وحسن
السلوك والتعاون والتضحية »⁽⁵⁴⁾ .

(49) انظر (ج) ، ج 16 ، ص 105 .

(50) نفسه ، ج 18 ، ص 109 .

(51) نفسه ، ج 16 ، ص 163 .

(52) إحياء علوم الدين ، ج 2 ، ص 212 . تحف العقول ، ص 140 .

(53) تحف العقول ، ص 138 .

(54) التربية ، ص 189 .

ثانياً : التربية الدينية والأخلاقية

الأخلاق ، علم يبحث فيها ينبغي أن يكون عليه الإنسان وما ينبغي أن يفعل ، وبأي شكل يشكل حياته ، ولقد مر هذا العلم بفترات طويلة من النمو والتطور قبل أن تختضنه الفلسفة ويصبح عملاً له قواعده وأصوله .

خلق الإنسان ، وهو مجهر بكثير من القوى والملكات ، وبالعديد من الميول والرغبات وال حاجات ، فهو المخلوق الحر الذي يعمل ما يشاء وكما يشاء ، وله السلطان التام على أعماله وأفعاله تجاه نفسه أو غيره من بيبي نوعه . ولم يكن له من حاكم يحکم به على الأمور سوى ذاته . لذا اختلفت الأحكام وتعددت المقاييس وأصبح العمل الواحد أخلاقياً في مكان أو زمان ، ومستهجناً في مكان أو زمان آخرين .

ويظهر أن في الإنسان صوتاً باطنًا يوحى إليه بما ينبغي أن يفعل ، ويساعده على التمييز بين الحسن والسيء ، الحق والباطل ، الضار والنافع ، وهو ما يسمى بالوجودان أو الضمير . هذا الشعور هو الذي كان يجعل الناس على السير في طرق خاصة قبل بحث النظريات الأخلاقية بحثاً فلسفياً بأزمان طويلة . وهو ينشأ إما من غريرة في الإنسان وإما من معتقدات دينية وإما من أحكام تواضع الناس عليها وقرروا العمل بها لما وجدوا فيها الخير والمفعة لهم في حياتهم العملية . وتأكّدت هذه الأحكام بالجري عليها ، ثم أجبر الناس على العمل بمقتضها حتى صارت عرفاً وعادات وأصبح العمل بحسبها أخلاقياً وانتهاكه عدلاً للأخلاق ، قال زجلو : « العرف مجموعة أعمال محددة تواضع الناس عليها اعتباطاً ، ونفت في أوساط خاصة ، سبباً في المجتمعات الطبيعية والجنسية كالعشيرة والقبيلة ثم صار بعد انتهاءها تعدياً على الأداب وابتاعها فضيلة »⁽⁵⁵⁾ .

وعندما وجه سقراط فكر اليونان إلى البحث في الإنسان كانت الأحكام الأخلاقية مثورة في أقوال الشعراء على شكل حكم وأمثال ، ولم يكن ثم علم خاص بها . لذا قال الفيلسوف الفرنسي « بول جانيه » : « إن الشعراء كانوا أول لاهوت عند اليونان كما كانوا أول واعظ »⁽⁵⁶⁾ .

اما البحث الحقيقي في الحقائق الأخلاقية ، فأول من بدأ به عند اليونان ، أفلاطون وأرسطو ولا سيما أرسطو .

اما في الشرق ، مهبط الأديان السمائية ، فقد توّلى هذه المهمة إلى جانب الفلسفه رجال الدين والكهان والوعاظ . لذا إصطبغت فلسفتهم الأخلاقية بالدين الذي أصبح معيار

(55) مبادئ الفلسفة ، ص 64-65.

(56) نفسه ، ص 68-69.

الحكم الأخلاقي . ولقد كان الاسلام من جملة الأديان التي اهتمت بالأخلاق ، فجمع بين الدين والدنيا .

من خصائص التربية الاسلامية هي كونها دينية وأخلاقية وهي تهدف الى تكوين الانسان الفاضل الذي يكتسب من الفضائل بما يضمن له السعادة في الدارين . وهذا ما نلمسه بوضوح لدى التربويين المسلمين القدماء جميعهم ، من خلال عرضهم لأهداف التربية والتعليم . إذ يرى هؤلاء أن الغرض الأساسي للتربية هو إحياء الشريعة وإنعام مكارم الأخلاق . يقول الفزالي في رسالة «أيها الولد» : «أيها الولد كم من ليل أحبيتها بتكرار العلم ، وطالعه الكتب وحرمت على نفسك النوم ، لا أعلم ما كان الباعث فيه ؟ إن كان نيل عرض الدنيا وجذب حطامها وتحصيل مناصبها والمياهات على الأقران والأمثال ، فويل لك ثم ويل لك ، وان كان قصدك فيه إحياء شريعة النبي ، وتهذيب أخلاقك وكسر النفس الأمارة بالسوء ، فطروي لك ثم طوي لك »⁽⁵⁷⁾ .

إن اهتمام التربية بتكوين الانسان الفاضل ، إنما هو تمهيد لخلق المجتمع الفاضل ، بقيم الروحية والخلقية . ولقد عمل الاسلام على تخلص المجتمع مما علق به من أدران الجاهلية . وجاء النبي ﷺ الذي قال فيه تعالى مثنياً عليه «إِنَّكَ لَتَعْلَمُ خُلُقَ عَظِيمٍ» (القلم / 4) ليبعث الروح في جسد هذه الأمة ، ويتمم مكارم الأخلاق كما قال ﷺ : «إِنَّمَا بَعَثْتُ لِأَنْمَى مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»⁽⁵⁸⁾ .

ولا شك أن للعبادة وذكر الله أثرها في الوجدان الخلقي للإنسان ، إذ تكثر فيه الرغبة إلى المغایرات والعمل الصالح ، وتقل في الرغبة إلى الشر والفساد والذنب . هذا يعني أن الدين يزيل التزعزعات الشريرة من النفوس ويستبدلها بالميل إلى الخير والبر والعمل الصالح .

ولقد حفل «نهج البلاغة» بكثير من خطب الامام علي (ع) الداعية إلى الالتزام بحدود الله ، لأنها تعصم عن الرذائل . جاء في إحدى هذه الخطب بعد تأكيد شديد على الصلاة «وانها تحت الذنب حتى الورق ، وتطليقها إطلاق البريق»⁽⁵⁹⁾ . وجاء في خطبة أخرى بعد الاشارة إلى عدد من رذائل الأخلاق من قبيل : الطغيان والظلم والكبر : «وعن ذلك ما حرس الله عباده المؤمنين بالصلوات والزكوات ومحاجدة الصيام في الأيام المفروضات تسكيناً لأطرافهم وتخفيضاً لابصارهم وتذليلًا لنفوسهم وتحفيضاً لقلوبهم وإذهاياً للخيلاء عنهم»⁽⁶⁰⁾ .

فالصلة عاصد الدين وأساس اليقين تنقى القلوب وتغسل الخطايا وتذهب بالذنب

(57) رسالة «أيها الولد» للفزالي ، ص 17.

(58) إحياء علوم الدين : ج 3 ، ص 49.

(59) انظر (ج) ، ج 10 ، ص 202.

(60) نفسه ، ج 13 ، ص 163.

وتقرب الى الله تعالى ، فيجب تعهدها والقيام بها ، فإنها كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً ، لا تسمون الى جواب أهل النار حين سئلوا ﴿مَا سَلَكُوكُمْ فِي سَفَرٍ ، قَالُوا مِنْ نَّكَرْ مِنَ الْمُصْلِحِينَ﴾ (المدثر / 42-43).

وهكذا فالصلة تحت الذنوب حق الورق ونطلاقها اطلاق الربيق . ولقد شبهها رسول الله ﷺ بالحمة تكون على باب الرجل ، فهو يغتسل منها في اليوم والليلة خمس مرات ، فما عسى أن يبقى عليه من الدرن . وقد عرف حرقها رجال من المؤمنين الذين لا تشغلهن عن زينة مناع ولا فرقة عين ، من ولد ولا مال كما قال تعالى : ﴿رِجَالٌ لَا تَلْهِيهِمْ بَغَارَةٌ وَلَا يَنْعَمُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ﴾ (النور / 37) . وقد أمر تعالى رسوله الكريم بما ف قال جل القائل ﴿وَأَمْرُ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاضْطَبَرُ عَلَيْهَا﴾ (طه / 132) .

وبالاجمال فالصلة عاصمة الدين ، وقربان كل تقي وعلم الايمان كما قال (ع) : « علم الايمان الصلة من فرغ لها قلبها ، وقام بحدودها فهو المؤمن » (61).

اما الزكاة ، فهي كالصلة من القرابين التي يتقرب بها العبد الى الله . وهي فريضة اجتماعية واجبة ، فرضها الله تأكيداً لمبدأ التعاون بين الناس من أجل الصالح العام وخاصة الأغلبية الفقيرة منهم ، على أن يكون بذلك عن طيب خاطر .

اما الصوم ، فهو إحدى العبادات الكبرى التي فرضها الله في جميع رسالاته على البشر وعلى مدى التاريخ ، يشهد بذلك قوله تعالى ﴿كُبَّتْ عَلَيْكُمُ الصُّيَامُ كَمَا كُبَّتْ عَلَى الْبَرِّيْنِ مِنْ قَبْلِكُمْ تَلَقُّوْنَ﴾ (البقرة / 183) . وللصوم كغيره من العبادات ، هدف تربوي يتمثل في تنمية القسمير الأخلاقي في داخلهم ، والحس الانساني في سلوكيهم ، من أجل التضامن الاجتماعي في علاقتهم داخل المجتمع ، وإيجاد روح الانضباط والظام في حياتهم العامة . وقد عبر الله تعالى عن هذا المدف التربوي بالتفوي ف قال ﴿لَنْ يَنْأَى اللَّهُ لَهُوَمَا وَلَا دَمَاؤُهَا وَلَكِنَّ يَنْأَى التُّقْوَى مِنْكُمْ﴾ (الحج / 37) . والتقوى ذات مضمون اجتماعي وسياسي الى جانب مضمونها الروحي ، إذ لا تعبر فقط عن الحالة الروحية وحدها بل هي في الحقيقة نظرة الى ما ينبغي أن تكون عليه حياة الانسان في المجتمع .

فالصوم من هذا المنظور ، عمل تجربة يقوم به الانسان ليتحسس آلام الآخرين ، ويدرك من خلال التجربة الشخصية حاجتهم ، فيكون أكثر استعداداً للعمل بنفسه والتعاون مع الآخرين في المجتمع والدولة لتنمية هذا الاحساس ونشره بين فئات المسلمين . والصوم في الوقت ذاته عمل انضباطي يمارس الصائم ضبط النفس والطاعة الوعائية أمام الإغراءات التي تقدمها له الحياة اليومية فتدعوه الى العدل وعدم الظلم . وهذه النقطة عظيمة الأهمية في

(61) انظر (ج) ، ج 10 ، ص 206.

التربية الحضارية ، لأن مقياس قدرة أمة من الأمم على صنع حضارة ، تتناسب طرداً مع قدرة أفرادها وجماعتها على الانضباط والتقييد بال النظام . ومن المعلوم أن غلو الروح الفردية يشجع على انطلاق الرغبات الأنانية في المجتمع لدى الأفراد والجماعات ، ويؤثر وبالتالي على التماสك الاجتماعي ، ومن ثم فإنه في المدى البعيد ، يؤثر على قدرة الأمة وعلى مدى ثباتها أمام التحديات والنكبات .

من هذا المنطلق ، فإن الصوم ضرورة تربوية لمواجهة تيار الترف وما يزددي اليه انحلال بطبع حياتنا شيئاً فشيئاً ، ويطغى عليها بتأثير غلط الحياة الغربي ، الذي يجعل المتعة الشخصية والرفاه والراحة غايات مقدسة على حساب الشعور بالمسؤولية الإنسانية تجاه الآخرين وتتجاه المجتمع الذي نعيش فيه .

من هنا يبدو الارتباط الوثيق بين الدين والأخلاق في التنشئة الخلقية التي تكلم عنها الإمام علي . وهذا منطق الصواب ، لأن الدين يتضمن الكثير من الأوامر والتوجيهات التي تأمر الإنسان بفعل الخير وتنهى عن فعل الشر .

١ - معنى حسن الخلق :

نكلم كثير من الفلاسفة والحكماء في حقيقة حسن الخلق ولم يتوصلا الا لبعض نتائجه دون أن يستوعبوا حقيقته بل ذكر منهم ما خطط له منها وما كان حاضراً في ذهنه . ولقد اعتبر الغزالي نفسه من توصلوا إلى الكشف عن هذه الحقيقة فقال : « فالخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية . فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً ، سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة ، سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً » (٦٢) .

هذا المعنى الذي تكلم عنه الغزالي ، لا يوضح فيها إذا كان الخلق أمر مرکوز ومطبوع في الجبلة منذ الميلاد ، أم أنه مكتسب بالمران والعادة طيلة أيام الدنيا ومع ذلك فإن إيجابيته تكمن في جعل الخلق شيء طبيعي يصدر عن النفس تماماً كصدور النور عن الشمس من غير فكر ولا رؤية لأن التكليف يوحى بالرياء والمراؤفة وغير ذلك من الأفعال القبيحة .

ولقد كان الإمام علي (ع) أبدع تصويراً وأشكل إohaate بحقيقة حسن الخلق من خلال شرحه لحال العارف المطلق الذي خصه الله بالطاف بحيث تصدر عنه الأفعال بالفطرة ومن غير فكر وروية تتأكد بالممارسة العملية الصادقة . من ذلك قوله : « عباد الله ، إن من أحب عباد الله إليه ، عبدأً أعاده الله على نفسه فاستشعر الحزن ، وتخليب الخوف فزهر مصباح المدى في قلبه وأعد القرى ليومه النازل به فقرب على نفسه البعيد ، وهون الشديد نظر

(٦٢) أحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص 53.

فأبصر ، وذكر فاستكثر وارتوى من عذب فرات سهلت له موارده ، فشرب نهلاً ، وسلك سبيلاً جدداً ، قد خلع سراويل الشهوات وتخل عن المعموم الا هما واحداً انفرد به فخرج من صفة العمى ومشاركة أهل الموى وصار من مفاتيح أبواب المدى ومغاليق أبواب الردى ، وقد أبصر طريقه وسلك سبيله ، وعرف مناره ، وقطع غماره واستمسك من العرا باونتها ، ومن الحبل بامتها فهو من اليقين على مثل ضوء الشمس ، قد نصب نفسه للسبحانه في أرفع الامور ، من إصدار كل وارد عليه ، وتصير كل فرع الى أصله ، مصباح ظلمات ، كشاف عشوارات ، مفتاح مهمات دفاع معضلات ، دليل فلوارات ، يقول فيهم ، وسكت فيسلم ، قد أخلص الله فاستخلصه ، فهو من معادن دينه ، وأوْتاد أرضه قد ألزم نفسه العدل فكان أول عدله نفي الموى عن نفسه يصف الحق ويعمل به ، لا يدع للخير غایة إلا امها ، ولا مضنة إلا قصدها ، قد أمكن الكتاب من زمامه ، فهو قائده وإمامه ، يحمل حيث حل ثقله ، وينزل حيث كان متزله ⁽⁶³⁾ .

هذا النص يسر حقيقة حسن الخلائق بكونه لطفاً أمناً أسد الله به أخلص عباده اليه ، يختار عنده الحسن وينجنب القبيح من غير روية واعمال فكر . ولقد حدد الطرق التي ينبغي أن يسلكها العارف كي يخصله الله بلطشه ، وهذه الطرق تتمثل بالعبادة والزهد وطلب العلم وقول الحق .

اما العبادة ، فهي في الاخلاص لله والتورع عن محارمه والاستئثار من ذكره والتفرد بمناجاته ومطالعة أنوار عزته حتى تتكيف نفسه بتلك الكيفية العظيمة الاشراق .

ويظهر الزهد في قطع علاقته بالدنيا والتخلص عن همومها الا هما واحداً وهو أن يلقى الله راضياً مرضياً ، وان يطلب العلم ويهتدى بنوره لنجح السبيل الحق حتى يصبح قادرًا على كشف المهمات وحل المشكلات . ويتمكن من دينه ويسلك بوحي منه ويحبب بالحق عن كل سؤال وان يحكم بالعدل ويلزم نفسه به ويقول الحق ولو كان عليه .

هذه الطرق إذا سلكها الانسان استخلصه الله وأيده بلطشه فصارت تصدر عنه الأفعال بالطبع لا بالتكلف . وهكذا فإن حسن الخلائق يتتأكد بالمارسة الدينية والدينوية السليمة ويصبح من سجايا النفس الطبيعية فيصدر عنها بعون الله من غير فكر أو روية .

ذلك هي أبرز معالم التربية الخلقية التي اعتمدتها الامام علي (ع) في سيل اعداد الانسان العامل المؤمن الذي اهتدى بنور العلم والايمان الى نهج السبيل الحق وتغلب على نفسه الامارة بالسوء وسلك طريق العلم والعمل بوحي من ضميره الخلقى وحق له ان يكون من

. (63) انظر (ج) ج 6 ، ص 364-363

خلفاء الله في أرضه ، الذي يخضع فكراً وسلوكاً لاحكامه وتعاليمه الداعية إلى عمارنة الأرض وصلاحها لغير العباد وصلاحهم .

2 - طرق التهذيب المسلكي :

إن طبيعة الإنسان قابلة للتغيير والتكييف بال التربية والتعليم ، وقد زعم البعض بعدم القدرة على تعديلخلق نظراً لعدم تغير الطياع ولو كان الأمر كذلك « لبطلت الوصايا والمواعظ والتآديبات ولما قال رسول الله ﷺ : « حسناً أخلاقكم » (٤٤) .

ومن الطرق التي اعتمدتها (ع) في التهذيب المسلكي هي :

أ - القدوة الحسنة :

وأعني بها مواجهة الناس بالسلوك الحسن بحيث تكون قدوة لهم في ممارسة الفضائل والمكرمات والطاعات واجتناب الرذائل والمحرمات ، لأن من يروم اصلاح غيره وجب أن يبدأ بنفسه أولاً . فإذا كان المرشد منافقاً لنفسه ودينه ، تابعاً لأهوائه وميوله ذهب ارشاده مع الربح وهذا نوع من السفه ، بل هو السفة كلها . فيقول : « من نصب نفسه للناس إماماً فعليه أن يبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره . ول يكن تأدبه بسيرته قبل تياديه بلسانه ، ومعلم نفسه ومزدبه أحق بالاجلال من معلم الناس ومؤدبهم » (٤٥) .

ولقد كان الإمام علي (ع) يعطي المثل من نفسه في كل عمل يدعو إليه أو كلام يأمر به لأنه يكره التلون في الأخلاق والتناقض بين الاعمال والأقوال ، وما ظلم من ساوي الناس بنفسه فيقول : « إنني لارفع نفسي عن أن أنهى الناس عملاً لست أنهى عنه أو أمرهم بما لا أسبقهم إليه بعملي أو أرضى منهم بما لا يرضي ربِّي ، إنني لا أحثكم على طاعة إلا وأسبقكم إليها ، ولا انهاكم عن معصية إلا واتناهى قبلكم عنها » (٤٦) .

ب - المربى الجيد :

لشخصية المربى دورها المام في تشكيل نفوس المتعلمين ، وقد أوصى الحكماء والمربيون بضرورة أن يتولى مهمة التربية والتهذيب من تتوفر فيهم الصفات الحسنة والخصال الحميدة لأن « من لم يصلح خلاقته لم ينفع الناس تأدبه » (٤٧) كما قال الإمام (ع) . فالمربي الجيد يستطيع أن يسمو بآمنته ويعدها في مصاف الأمم الحضرة والتقدمة من خلال تزويدها بالطاقة البشرية الصالحة . لذا فإن أهميته تتعدى أهمية المناهج والقوانين والأنظمة المتبعه . يقول الإبراشي : « ليست المناهج والقوانين المدرسية والأبجية الفخمة والأجهزة العظيمة بأكثر

(٤٤) أحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٥٥-٥٦.

(٤٥) انظر (ح) ج ١٨ ، ص ٢٢.

(٤٦) الغرر والدرر ، ص ٩٣ .

(٤٧) انظر (ح) ج ٢٠ ، ص ٢٦٣ .

أهمية في التربية والتعليم من المدرس ، فإن له أثراً كبيراً في التلميذ ، في عمله وأدبه وفي عمله ومهارته ، فمن الحال أن يرتفع مستوى التعليم إلا إذا أوجد له مدرسون قديرون ، مخلصون في عملهم ، خبريون بمهنتهم واستفادوا من تجاربهم وارشادات غيرهم ⁽⁶⁸⁾ .

من هذا المطلق فقد اشترط ⁽⁶⁹⁾ عل من يتول هذه المهمة الصعبة أن يكون له « قوة في دين وحرزاً في لين ، وایماناً في يقين ، وحرضاً في علم ، وعلماً في حلم ... الخبر منه مأمول ، والشر منه مأمون ... يعترف بالحق قبل أن يشهد عليه ... لا يضار بالجبار ولا يشمث باللصائب ولا يدخل في الباطل ... نفسه منه في عناء ، والناس منه في راحة ... إلى غير ذلك من القيم الخلقية والأدبية والدينية والاجتماعية .

ج - العشرة :

للعشرة دورها في تكوين خلق الإنسان ، لأن الصاحب معتبر بصاحب ، والسجايا والخصال إنما تتأثر وتت تكون بجو العشرة وما يكتنفه من قيم ومبادئ ، لذلك كان الإبرار قرناً للخير والخلق الحسن وكان الاشارة قرناً للشر والخلق السيء ، وما ذلك إلا لأن « سوء الخلق يهدى ، وذاك انه يدعو صاحبكم إلى أن يقابلوك بثلك ⁽⁷⁰⁾ ». كما يقول الإمام ^(ع) .

د - التواب والعذاب :

ونعني به التهذيب بالترغيب والترهيب ، وهو من المبادئ التربوية الهامة التي تأخذ بها التربية الحديثة ، لأن الثواب يرغب بعمل الخير ويدعو صاحبه إلى المثابرة عليه . أما العذاب فإنه ينهي عن الشر ويردع عن فعل السوء .

جاء في عهد الأشرف : « ولا يكون المحسن والمسيء عندك بمنزلة سواء ... ، والزم كلام مني ما ألزم نفسي » ⁽⁷¹⁾ .

ـ ٣ - معرفة أخلاق النفس :

لكي يتمكن الإنسان من معرفة أخلاق نفسه ، لا بد له من سلوك طريقين : معرفة نفسه بنفسه ، ومعرفة نفسه بالآخرين .

ـ ١ - معرفة نفسه بنفسه :

إن من أغض خلائق الله رجلاً استسلم إلى نفسه فشغل بها ونسي خالقه ، فجاء عن قصد السبيل وخبط في الباطل ، فكان من نفسه في عناء والناس منه في بلاء .

(68) التربية والحياة ص 171 .

(69) انظر (ج) ج 10 ، ص 148-149 .

(70) انظر (ج) ، ج 20 ، ص 290 .

(71) نفسه ، ج 17 ، ص 44 .

والنفس أماره بالسوء لما جعلت عليه من حب الشهوات ، فلا بد من زجرها بالعقل ومراقبتها باستمرار حتى لا تستحوذ علينا الرغبات والاهواه فتؤدي بنا الى الهالاك . لذا «فمن شغل نفسه بغير نفسه ، تغير في الظلمات وارتبك في الهمم ، ومدت به شياطينه في طغيانه ، وزينت له سيء أعماله »⁽⁷²⁾ كما يقول الإمام (ع) .

وكلياً أمعن المرء في مراقبتها وحاسبها على أخطائها واستدرك ذلك بالتوبه والمغفرة ، وقوم اعوجاجها بالعقل والضمير والوجدان ، كلما انقادت اليه سلاسة وغفن من السيطرة عليها فلا ترده في مهاوي البؤس والرذيلة فيكون اتعاظه بنفسه أقوى أثراً وأبلغ حجة من وعظ الناس له لأن ، « من لم يعن على نفسه حتى يكون له منها واعظ وزاجر ، لم يكن له من غيرها لا زاجر ولا واعظ »⁽⁷³⁾ كما يقول الإمام (ع) أيضاً . ومن كانت بصيرته نافذة لم تخف عليه عيوبه ، فإذا عرف العيوب أمكنه العلاج ، ولكن أكثر الخلق جاهلون بعيوب أنفسهم ، ويرى أحدهم القذى في عين أخيه ، ويعمى عن رؤية العصى في عين نفسه ، وكفى بالمرء جهلاً لا يعرف قدره .

ب - معرفة نفسه بالأخرين :

إن معرفة أخلاق النفس بالغير ، أفضل من معرفتها بنفسها لما في طباع الإنسان من التغاضي عن عيوبه والتسامح عن كثير من أخطائه . لذا كان لا بد من الاستعانته بن يصدقونه الحديث عن نفسه ويفضرونها بعيوبها حتى ينظر إليها منعكسة في مرآة نفوسهم . ومن هؤلاء الأصدقاء والأعداء ، لأن الأولين يظهرون له بصدق ما يتعلّم في نفسه من محسن ومساوي ، والآخرين يطبّبون في ذكر معايبها فتجنبها . ومنهم أيضاً أهل الورع والحكمة وأصحاب العلم والأدب ، فيحاكمهم في نفسه حتى يطلع على خفايا الآفات ومحطّيات الزلل ، فيبتعد عنها ويعمل بوحي آرائهم ومشورتهم ، قال الإمام علي (ع) : « جالس العلماء يكمل عقلك وتشرق نفسك ويتتف عنك جهلك »⁽⁷⁴⁾ . وهكذا تظهر نزعة الإمام علي (ع) الاعتزالية في تقديره للعقل .

4 - علامات حسن الخلق

إن الإمام علي (ع) يمثل الأخلاق الإسلامية بأروع معانيها وبكل ما تنطوي عليه من القيم والمبادئ السامية . ولعل قوله السالف الذكر « قيمة كل امرئ ما يحسنه ، هو خير تعبير عن الإنسان الفاضل الذي يربده . والناس أبناء ما يحسنون ، وما يحسنه الإنسان يجب أن

(72) انظر (ح) ، ج ٩ ، ص 209.

(73) نفسه ، ج ٦ ، ص 395.

(74) الغرر والدرر ، ص 119.

يكون منطلقه اليمان لأن الدين يقدس الفضائل كلها وحكمه تؤخذ من حكم العقل لهذا كان «التفى رئيس الأخلاق»⁽⁷⁵⁾ كما يقول الإمام علي^(ع).

والتفوى تعارض والتفاق في الأخلاق وتتماشى مع الطبع وكل ما يصدر من الإنسان يجب أن يكون انتقاداً للطبع والسمة دون تكلف أو دباء . والرجل التفى لا يأخذ الحياة كغاية في حد ذاتها بل وسيلة لغاية أخرى هي إثبات جدارته بخلافة الله في أرضه فيتربع عن البغي ويجهز بالحق وصبر على الشدائدين ويمتنع التكلف ولا يتصنع في رأي براء أو نصيحة يسديها أو رزق يجهه أو مال ينتحه ويتواضع ولا يتكبر وتكون علاقته بغيره مبنية على الصراحة والخلق والصدق وسلامة القلب فلا يحسد ولا يبخل ولا يكره ولا يحقد .

لذلك فإن الإمام حدد^(ع) مكارم الأخلاق في عشر خصال هي⁽⁷⁶⁾ .

- أ - السخاء .
- ب - الحياة .
- ج - الصدق .
- د - اداء الأمانة .
- ه - التواضع .
- و - الغيرة .
- ز - الشجاعة .
- ح - الحلم -
- ط - الصبر .
- ي - الشكر .

أ - السخاء : السخاء خلق من أخلاق الله تعالى ورسوله الكريم والمؤمنين الصالحين . وهو وسط بين طرفين كلاماً رذيلة الاسراف والتغير لقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُنْسِفُوا وَلَمْ يَكُنْ بَيْنَ ذَلِكَ قَوْماً﴾ (الفرقان / 67) ﴿وَلَا يَعْمَلُ يَدَكَ مُغْلَوْنَةً إِلَى عَنْكَ وَلَا تَبْشِّطْهَا كُلُّ الْبَسْطِ﴾ (الاسراء / 29) و «قول النبي ﷺ : السخاء شجرة من شجر الجنة أغصانها متبدلة إلى الأرض فمن أخذ بغضنه منها قادة ذلك الغصن إلى الجنة »⁽⁷⁷⁾ .

ولقد عنت التربية العلوية بغير س هذه الفضيلة وتميزتها في أعماق النفس البشرية لكونها من أعظم التزارات الشريفة التي تؤدي إلى عناسك المجتمع وشروع المحبة والودة بين

(75) انظر (ج)، ج 20 ، ص 47.

(76) نفسه ج 20 ، ص 275.

(77) إحياء علوم الدين ، ج 3 ، ص 243.

أفراد كما تقضي على مختلف العادات السيئة من الحرص والطمع واقتراض المال بطرق ملتوية . فالمال وسيلة وليس غاية وهو سلاح ذو حدين فقد يستعمل للفساد لأن « المال مادة الشهوات »⁽⁷⁸⁾ . وقد يستعمل للبناء وقد أوجده الله لحكمة وهي تأمين حاجات الناس والاقتناء بقدر الضرورة منها وبذله وامساكه بقدر الواجب ذلك أن البخل من نعم في عرف الامام (ع) لأنه من رذائل الصفات ومساوئ الأخلاق وهو من ثمرات حب الدنيا والحرص على حطامها فيقول (ع) : « إياكم والشح فإنه أهلك من كان قبلكم هو الذي سفك دماء الرجال وهو الذي قطع أرحامها فاجتنبوه »⁽⁷⁹⁾ .

ذلك فهو يعني عن الاسراف والتبذير في غير عمله لأنه من أخلاق الشيطان الذي يزين نعيم الدنيا وينسى نعيم الآخرة . ويدعوا إلى السخاء والبذل حيث يجب وفي حال الشدة والرخاء فيقول « إذا أقبلت عليك الدنيا فانفق منها فإنها لا تفني . وإذا أدبرت عنك فانفق منها فإنها لا تبني وانشد :

لَا تَبْخَلْ بِذُنْبَنَا وَهِيَ مُفْلِتٌ
فَلَيْسَ يَنْقُصُهَا التَّبْذِيرُ وَالْأَسْرَفُ
وَإِنْ تَوَلَّتْ فَأَخْسَرَتْ أَنْ تَجْوِدْ بِهَا
فَالْحَمْدُ لِهَا إِذَا أَدْبَرْتَ خَلْفَهُ »⁽⁸⁰⁾

والعلاء من غير سؤال وعن طيب خاطر كرم وسخاء بالطبع وهو عن مسألة تكلف وتطبع لسب أو لآخر فيقول « السخاء ما كان ابتداء ، فإذا كان عن مسألة فحيم وندم »⁽⁸¹⁾ .

وهناك فرق بين السخاء والتبذير . فالسخي يبذل بقدر وحسب ما يعليه الواجب أما المبذور فهو يعطي بلا روية ومن غير حق .

والإيثار هو أعلى درجات السخاء لأنه يقوم على بذل المال مع الحاجة اليه . وهو من الصفات الكريمة التي تزوي إلى سمو الإنسان وتكامل شخصيته ونكرانه لذاته وتفانيه في سبيل الحق والخير ومن أروع صوره إيثار الرسول الكريم ﷺ حتى قال فيه الله تعالى « إِنَّكَ لَمَلِكُ الْعَظِيمِ » (القلم / 4) وإيثار أهل البيت عليهم السلام ومنهم الإمام علي (ع) الذي كان يصوم ويتطوى ويؤثر بزاده حتى نزلت فيه الآية الكريمة « ويطعمون الطعام على جبه مسكتها وبيتها وأسيرا » « إِنَّمَا نطعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جِزَاءً وَلَا شَكُورًا » (الإنسان / 8) .

(78) انظر (ح) ، ج 18 ، ص 143 .

(79) نفسه ، ج 20 ، ص 258 .

(80) إحياء علوم الدين ، ج 3 ، ص 246 .

(81) انظر (ح) ، ج 18 ، ص 184 .

ب - الحياة : الحياة من خصائص الانسان المميزة له . وقد جعله الله فيه ليرتدع به عما تنزع اليه نفسه من القبيح فلا يكون كالبهيمة التي هُمها علمها تلهث في الحصول عليه دون اي رادع خلقي او إنساني وهو وسط بين رذيلتين الحجل ، وهو محمود في النساء والصبيان ومذموم في الرجال ، والواقحة وحقيقةتها عدم التورع في تعاطي القبيح . وفضيلة الوسط تقضي بردع النفس عَمَّا لا يقره الدين والعقل والعرف من الحرام .

والحياة أول امارات العقل الداعي الى أن يستحيي الانسان من فعل ما لا يقره العقل ، ومن لم يفعل ذلك فقد حط من قدره . ومن أخذه الحياة من الناس وعقلهم ، ولم يستحب من الله فهو جاهل فلو كان عارفاً بالله لما استحي من المخلوق دون الخالق والله تعالى يقول ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ (العلق / 14) .

وهكذا فالحياة لا ينبع من كبر السن ولا من الخوف ولكن من فضيلة العقل لقوله (ع) «غاية المرءة أن يستحيي الإنسان من نفسه وذلك أنه ليس العلة في الحياة من الشيطان كبر سنّه ، ولا يباوض لحيته وإنما علة الحياة منه عقله ، فيبني إن كان هذا الجوهر في أن تستحي منه ولا نحضره قيحاً»⁽⁸²⁾ .

والحياة يقضى بالأخلاق مع النفس وذلك بأن يكون ظاهرها وباطنها واحداً ، فلا يظهر الخير وينبطن الشر ولا تنهي عن خلق ثم تأتي بثمه . ومن قتل حياؤه فقد كثر خطئه وقتل ورره لهذا كان «الحياة شعبة من الإيمان» و«من لا حياء له فلا إيمان له» و«الإيمان عريان ولباسه التقوى وزيته الحياة»⁽⁸³⁾ ، كما قال الإمام علي (ع) .

ج - الصدق : الصدق من المقومات الذاتية للانسان إذ عليه يتوقف توازنه في مختلف شؤون حياته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها كما انه عنصر هام في تطور الأمم وتدرجها في ميادين الرقي والعمران . ولقد كان لسان حال الأنبياء والرسل والأئمة والصالحين من بيبي البشر وعرض له القرآن في كثير من آياته وأكيد على أهميته وعظميّة منزلته ووصف تعالى به نفسه فقال ﴿وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (الأنعام / 146) .

وضدّه الكذب وهو من رذائل الصفات وقبائح الذنوب وفواحش الخلق لذلك فقد نهى عنه الإمام علي (ع) تشريفاً للصدق فقال «دع الكذب تكرّماً ان لم تدعه تائياً»⁽⁸⁴⁾ ، ولكونه من أعظم الخطايا عند الله .

فالصدق يحفظ كرامة الانسان ويرفع من شأنه بين الناس فيكبر في أعينهم وتعزّز عندهم

⁽⁸²⁾ انظر (ج) ، ج 20 ، ص 338.

⁽⁸³⁾ نفسه ، ج 19 ، ص 264.

⁽⁸⁴⁾ نفسه ، ج 20 ، ص 271.

منزلته ويصدقونه في أقواله وأفعاله . أما الكذب فإنه يخط من قدره ويختفي من منزلته ولا يعي من فعله إلا الذل والمهانة وعدم تصديقه في جميع الأمور حتى ولو فرض أنه كان صادقاً لهذا قال الإمام (ع) « الصدق عز والكذب مذلة ». ومن عرف بالصدق جاز كذبه ومن عرف بالكذب لم يجز صدقه »⁽⁸⁵⁾ .

وفضيلة الصدق أولى بالانسان من رذيلة الكذب لأن فيها تدعيم لابيانه وتحقيقها لانسانيه وترسيخاً لعلاقاته وصلاته معبني جنسه وهو من عدم فضيلة الصدق في منطقه فقد مجمع بأكمل أخلاقه »⁽⁸⁶⁾ .

وقد يضر الصدق في مصلحة الانسان كما أنه قد يكون سبباً ل الكثير من المشاكل مع قواننه . في هذه الحالة فإن الإمام (ع) يؤكّد على ضرورة إثارة الصدق حيث يصرّ لأنّه حق ، على الكذب حيث ينفع لأنّه باطل يجعل من ذلك علامه الاعيان فيقول « علامه الاعيان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك »⁽⁸⁷⁾ .

- دـ - أداء الأمانة : وهي من أقوى الدعائم التي يستند إليها المجتمع السليم كما أنها عنوان لمكارم الأخلاق والفضائل وهي تتضمن رعاية حقوق الله التي أوّلت من عليها الانسان من فرائض الدين وواجباته وترك حرماته . كما تشمل رعاية حقوق الناس فلا يطمع بما أوّلت عليه ولا يستعمل الغش ولا التطفيف في الوزن والكيل ولا يتبع عورات الناس ويقول الحق ولو كان مرأً .

ولقد عظّم الإمام علي (ع) شأن هذه المكرمة وشدد على ضرورة الوفاء بها ويرى أن الانسان أقدر من جميع الكائنات على تحمل عبء الأمانة لأن الله جبار بالقدرة والعقل والإرادة وتحمل المسؤولية في أداء حقوق الله والناس . ومن ضروب الأمانة :

- الاستشارة ، لأن المستشير في استشارته قد استأمن المشير في أن ينصحه ولا يغشّه .

- عدم إفشاء السر لأن الناس إذا ما تعاهدوا على الوفاء والأمانة والثقة لا بدّ من احترام هذه القيم في حفظ ما تعاهدوا عليه وإذا كان لا بدّ من هذا الأمر فليكن ذلك بصدق ومن دون تحرير كما يقول الإمام (ع) « وان تتقى الله في حديث غيرك »⁽⁸⁸⁾ .

- المكافأة على العمل الصالح لأن الوعد عليه دين على صاحبه وجب عليه أدائه كما يقول (ع) « من أداء الأمانة المكافأة على الصناعة لأنها الوديعة عندك »⁽⁸⁹⁾ .

. 329 ، ج 20 ، ص نسخة (ج) .⁽⁸⁵⁾

. 336 ، ص 20 ، ج نسخة .⁽⁸⁶⁾

. 175 ، ص 20 ، ج نسخة .⁽⁸⁷⁾

. 175 ، ص 20 ، ج نسخة .⁽⁸⁸⁾

. 275 ، ص 20 ، ج نسخة .⁽⁸⁹⁾

- الوفاء بالعهد وهو من الأمور الضرورية لحسن سير الحياة وانتظامها وبدونه تفقد الثقة ويطبع الحذر صلات الناس وعلاقتهم فيما بينهم . لذلك فقد أكد عليه الاسلام والزم به المسلمين حتى مع الاعداء كما فعل الامام علي (ع) في عهده للأشر「 ان عقدت بينك وبين عدوك عقدة أو أليست منك ذمة ، فحط عهلك بالوفاء وارع ذمتك بالأمانة »^(٩١) .

هـ- التواضع : التواضع من شيم الكرام ومن المزايا الحميدة التي تعنى التربية العلوية بغيرها في نفسية الانسان المسلم لما لها من أثر في تعزيز النفس ورقة شأنها . والتواضع من غير ذل ومسكته وتکلف هو خلق أصيل درج عليه الامام (ع) حتى أصبح منهجاً مع طبعه وسجيته فكان يوصي به أولاده وعماله وأعوانه فيقول لعامله مالك الأشتر « ففرغ لأولئك ثقتك من أهل الخشية والتواضع واجعل لنذوي الحاجات منك قسماً تفرغ فيه شخصيتك ، وتجلس لهم مجلساً عاماً فتتواضع فيه للذي خلقك »^(٩٢) .

وكان (ع) يرى التواضع لله بعدم مساماته بعظمته والتباهي بجبروته وللرعية بعدم ظلمها أو التكبر عليها ، لذلك كان التواضع عنده فضيلة لا اشرف ولا أعظم فيقول « التواضع إحدى مصابيد الشرف »^(٩٣) .

وللتواضع منزلة رفيعة بين الناس فيكثر محبيه ويفرض احترامهم له دون تکلف أو ريبة مما يجعلهم يستنفرون لمساعدته ولا يشتمون به إذا ما صدر عنه ما يشتبه ، لهذا كان التواضع نعمة أنعم بها الله على الصالحين من عباده تشريفاً وتنزيهاً لهم عن المتكبرين والحاasdدين الذين لا يعرفون مدى أهمية هذه النعمة وبلغ أثراها في رفعة الانسان وتقريبه من الله لهذا فإن « التواضع نعمة لا يفطن لها الحاسد »^(٩٤) .

وـ الغيرة : الغيرة التي يدعو اليها الامام علي هي من المزايا الحسنة التي تدفع بالمرء الى ان يكون غيراً على دينه وقومه ووطنه ونفسه . فالغيرة على الدين تقضي بممارسة فرائضه واتباع اوامره ونواهيه والالتزام بأحكامه وشرائعه والجهاد في سبيله ضد المشركين والمنافقين ومن تسبّل له نفسه النيل منه او الانحراف عنه ولا يخشع فيه لومة لائم . والغيرة على القوم تمثل في حفظ حقوقهم والدفاع عن مصالحهم والوقوف في وجه من يجرؤ عليهم ويعاول قهرهم واستعبادهم وسرقة اموالهم والعمل من أجل رفعة شأنهم وتحسين اوضاعهم في شق المبادرين العلمية والمعيشية والاجتماعية ، حتى يتبوأوا مركزهم في ركب الانسانية الصاعد ويساهموا بدورهم في تقدم المجتمع الانساني .

(٩٠) انتظر (ح) ، ج ١٧ ، ص ١٠٦.

(٩١) نفسه ، ج ١٧ ، ص ٨٥ - ٨٧.

(٩٢) نفسه ، ج ٢٠ ، ص ٢٩٠.

(٩٣) نفسه ج ٢٠ ، ص ٣٠١.

والغيرة على الوطن تظهر في الدفاع عنه ضد الأعداء الذين يتربصون به لاحتلاله وسرقة ثرواته وقهر أبنائه، وكما تقضي بالتمسك بترابه والتضحية بالنفس في سبيله حتى يبقى بلدًا حرًا مستقلًا ، والعمل على تطويره وازدهاره في شتى نواحيه السياسية والاقتصادية والعمانية الثقافية .

أما الغيرة على النفس فتقضي بتهديبها وتزكيتها وتزويجها عما يشينها بترك الرذائل والتمسك بالفضائل والقيم الخلقية السامية والاعتزاز عليها حتى تصبح من طباعها وذلك بإخضاعها لسيطرة العقل حتى لا تشتد بها الشهوات عن سوء السبيل .

ز - الشجاعة : الشجاعة من خلق الامام علي (ع) ، ومقاماته يضرب بها الأمثال وهي من الأمور الداعية إلى نبذ الخوف والجنون وقول الحق دون تهديد والتمسك والتوازن في الشخصية بحيث لا تضعف ولا تتراجع عن المواقف السابقة كما أنها عنصر فعال في إثارة النصر في شق الواقع بفضل ما ينجم عنها من الثبات والأقدام والاصرار .

وللشجاعة أثرها في إحياء النفس وفتح مداركها، كما أنها تجعل إرادة الإنسان صلبة قوية لا تتصدع أو تتراجع أمام زوابع الفتن والأحداث ولا تضعف في مواجهة المصائب والبلايا .

بهذه الإرادة تمكن الرسول الأعظم ﷺ من دك عروش الوثنية والشرك ورفع كلمة الله عالية في الأرض . وبها أيضًا تمكن الامام علي (ع) من حصد رؤوس المشركين وأئمة الكفر والضلال وهو الذي لو تضافرت العرب على قتاله لما فرّ منها .

والإرادة القوية تأبى الضيم والعبودية والاستسلام ، وترحب بالضحية ونكران الذات في سبيل الأهداف السامية وترفض المستحيل وتهزأ بالمصابع لذلك فهي معيار قيمة الإنسان وسر وجوده . وبما أن الشجاعة هي مصدر هذه المزايا والفضائل جميعها . فإن الجن يحرمنا منها ويغدقنا حسانتها لذا قال الامام (ع) : « الجن منقصة » (١٩٤) .

ح - الحلم : الحلم اسم من أسماء الله، وصفة من صفاته، ومن تحمل به فقد فاز بسعادة الدنيا والآخرة . وقد خص الله به صفة أوليائه وأكرم أنبيائه فقال في إبراهيم (ع) : « إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّلُهُ خَلِيلٍ » (التوبه / ١١٤) . وقال في رسوله محمد ﷺ : « خُذْ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ » (الأعراف / ١١٩) .

والحلم من أبرز الفضائل النفسية وأكثر دلالة على سعة الصدر وعلو المهمة والخلق النبيل ، كما أنه دلالة كمال العقل واستيلائه وانكسار قوة الغضب وخضوعها للعقل . ولكن

(١٩٤) انظر (ج) ، ج 18 ، ص 87.

ابتداء الحكم وكظم الغيط تكفلًا . قال رسول الله ﷺ : « إنما العلم بالتعلم والحلم بالحلم »⁽⁹⁵⁾ .

والحلم يعني العفو عن المذنب والصبر على الأذى والألم وكتم الغضب . وللامام علي (ع) أقوال كثيرة في مدح هذه الصفة وابرارها فقال : « لا عز كالحلم »⁽⁹⁶⁾ . لأن العزة الناجة عنه لا مثيل لها وقال : « إن أول ما عوض الحليم عن حلمه أن الناس كلهم أعنوانه على الجاهل »⁽⁹⁷⁾ . لأن الحلم عن السفيه والجاهل يزددي إلى المؤازرة عليه لردعه .

والحلم وسيلة تستر عيوب الخلق كما أن العقل وسيلة لقمع أهواء النفس لهذا كان « الحلم » غطاء ساتر والعقل حسام قاطع فاستر خلل خلقك بحلسك وقاتل هواك بعقلك »⁽⁹⁸⁾ . وكما أن الآنة حصن السلام فكذلك الحلم . وكلها من علو الهمة . وعلو الهمة حال متوسطة بين طرفين كلاماً رذيلة : الفتح والدناءة « الحلم والدنسة توأمان يتوجهما علو الهمة »⁽⁹⁹⁾ .

هذا التعظيم لشأن الحلم وإبراز أهميته على الصعيدين الخلقي والاجتماعي دفع الإمام علي (ع) إلى أن يجعله مع العلم أفضل ما يتحلى به الإنسان لأن العلم من دون آلة وتبصر جهل فقال : « رب عالم قد قتلته جهله وعلمه معه لا ينفعه »⁽¹⁰⁰⁾ . كما جعله من أكثر مقتنيات الإنسان خيراً إذا قيس بالخير الناجم عن المال والولد « ليس الخير أن يكثر مالك ولدك ، ولكن الخير أن يكثر علمك وبعظام حلمك »⁽¹⁰¹⁾ .

ذلك هي أبرز سمات فضيلة الحلم ، إنأخذ بها الإنسان وطبقها في محりات حياته وسائر أموره أدت إلى رفع الشر ونشر المودة بين البشر بانتفاء الحقد والكراهية من نفوسهم ولذا كان الحلم إحدى وصايا الإمام علي (ع) إلى أهل بيته وأصحابه وعماله ، فقال إلى الحارث المuzziاني أحد أصحابه : « واكظم الغيط واحلم عند الغضب وتخاور عند المقدرة واصفح مع الدولة تكون لك العاقبة »⁽¹⁰²⁾ . وهذه كانت شبيهة رسول الله ﷺ وشبيهه علي (ع) كما قال ابن أبي الحديد . أما شبيهه رسول الله فظفر بمشركي مكة وعفا عنهم في عام الفتح . أما علي (ع) فقد ظفر ب أصحاب الجمل وقد شقوا عصا الاسلام عليه وطعنوا فيه وفي خلافه ، ففنا عنهم مع علمه بأنهم يفسدون عليه أمره فيما بعد ويصيرون إلى معاوية ، إما بانفسهم أو بأرائهم وكتاباتهم وهذا أعظم من الصفح عن أهل مكة . لأن أهل مكة لم يبق لهم ، لما فتحت ، فتة يتحيزون إليها ويفسدون الدين عندها .

(99) نفسه ، ص 177.

(95) احياء، علوم الدين ، ج 3 ، ص 176.

(100) نفسه ، ج 18 ، ص 269.

(96) انظر (ح) ، ج 18 ، ص 176.

(101) احياء، علوم الدين ، ج 3 ، ص 178.

(97) احياء، علوم الدين ، ج 3 ، ص 178.

(102) انظر (ح) ، ج 18 ، ص 41.

(98) انظر (ح) ، ج 20 ، ص 69.

ط - الصبر : الصبر مقام من مقامات الدين ومعناه صمود النفس أمام شهوات الطبع ومقتضيات الموى ونواتب الدهر وهو خاصة الانس لأن الانسان ولد ضعيفاً لا ياعت له الا الشهوة ثم أكرمه الله وحبا بعقل ميزة به عن غيره ليعرف أصله ويعيز بين الخير والشر ويقمع شهوات نفسه الأمارة بالسوء حتى يكون جديراً بما اخصر به .

والصبر صفة من صفات الله واسم من أسمائه الحسنى وهو يجمع أكثر أخلاق اليمان كالعلفه وضبط النفس والشجاعة والخلم وسعة الصدر والزهو والقناعة وغير ذلك . لذلك لما سئل النبي ﷺ عن اليمان قال : « هو الصبر » ⁽¹⁰³⁾ .

ولقد حفل القرآن بآيات كثيرة تبرز فضيلة الصبر وتشجع عليه وتضاعف أجره عند الله ومن ذلك على سبيل المثال « ولنجريزُنَ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرُهُمْ بِأَخْسِنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ » ⁽¹⁰⁴⁾ (التحل / ٩٦) . وما أثر عن النبي الكريم ﷺ أيضاً قوله : « الصبر كنز من كنوز الجنة » ⁽¹⁰⁵⁾ . وقد تواترت عن الإمام ع علي أخبار كثيرة تحت علبه وعند المتصفين فهو يرى أن الصبر إحدى دعائم اليمان الأربعية بعد اليقين والعدل والجهاد وله أربع علامات : « الشوق والشفق والزهو والتربق » . فمن اشتاق إلى الجنة سلا عن الشهوات ومن أشفق من النار اجتنب المحرمات ومن زهد في الدنيا استهان بالمبصيات ومن ارتفق الموت سارع في الخيرات ⁽¹⁰⁶⁾ وهو علامة اليمان إذ « الإيمان بالحياة والصبر » ⁽¹⁰⁶⁾ وقد أنزله ع منزلة الرأس من الجسد فقال : الصبر من اليمان بمنزلة الرأس من الجسد ، ولا جسد لمن لا رأس له ، ولا يمان لمن لا صبر له ⁽¹⁰⁷⁾ .

والصبر على نوعين : صبر على ما نحب كالصحة والسلامة والمال والجاه وملاذ الدنيا ، وصبر على ما نكره كالالتزام بالطاعات والعبادات واجتناب المعاصي وبلاء الآخرة وما يتزلف بنا من مصائب الدهر ونواتيه وأذى الناس وظلمهم .

والصبر عن المعاصي من أشد أنواع الصبر لأنه يتصل مباشرة بطبيعة النفس الإنسانية كالغبية مثلاً . فهي « جهد العاجز » ⁽¹⁰⁸⁾ كما قال الإمام ع علي ^(ع) ويعناها أن تذكر الانسان بما يكرره لأسباب تتم عن سوء الخلق لشفاء الغيط أو الحسد أو التفكك بذكر عيوب الغير . لذلك فقد نهى عنه الإمام ع وقال : « إنما ينبغي للأهل العصمة المصنوع اليهم في السلامة أن يرحوها أهل الذنوب والمعصية » ⁽¹⁰⁹⁾ . ومن لم يقدر على ذلك أو جب عليه الإمام العزلة والانفراد للاشتغال بأمور العبادة ومجانبة الناس والاهتمام بعيوب النفس فالعزلة لشل هؤلاء

(107) نفسه ، ص 232.

(103) إحياء علوم الدين ، ج 4 ، ص 67.

(108) نفسه ، ج 4 ، ص 61.

(109) نفسه ، ج 9 ، ص 59.

(104) نفسه ، ج 4 ، ص 61.

(105) انظر (ح) ، ج 18 ، ص 142.

(106) نفسه ، ج 18 ، ص 276.

خبر لهم من مخالطة وذكر عبيوهم قال (ع) : « أهيا الناس طوي لمن شغله عيه عن عيوب الناس . وطوي لمن لزم بيته واكل قونه واشتغل بطاعة ربها وبكى على خططيته فكان من نفسه في شغل الناس منه في راحة »⁽¹¹⁰⁾ .

والصبر على بلاء الله دليل الامان وحسن اليقين وهو من الشدة بحيث لا يقدر عليه إلا الأنبياء والصديقين يقول ﷺ : اسألك من اليقين ما تهون على من مصاب الدنيا »⁽¹¹¹⁾ .

أما الصبر على أذى الناس وعدم مقابلتهم بالتشفي والانتقام فهو من ثيم الابرار والأخيار . فعندما نفي أبوذر إلى الربرة ، وقف على (ع) وأهل بيته وأصحابه يودعونه ويؤسونه بالصبر فقال عقيل : « ... واصبر فإن الصبر كرم وأعلم أن استقالتك الصبر من الجزع ، واستبطاك العافية من البأس فدع البأس والجزع » و قال الحسن (ع) : « فاسأل الله الصبر والنصر واستعذه من الجatum والجزع فإن الصبر من الدين والكرم ، وإن الجatum لا يقدم رزقاً والجزع لا يؤخر أجلها »⁽¹¹²⁾ .

وتحتفل شدة الصبر باختلاف قوة المصيبة وضعفها ولا يعني ذلك أن الله يعطي الصبر ما يعادل المصيبة شدة وضففاً لأن مصدر الصبر هو العقل والإيمان كما قلنا إنما يعني أن مرارة الصبر تكون على قدر المصيبة أما مجالته فهو في الأمور التالية :

- الصبر على مشقة العباد وما توجه من إكراه النفس وقهر شهواتها وفي ذلك الفوز الأكبر لأن « الصبر على مشقة العباد ترقى بك إلى شرف الفوز الأكبر »⁽¹¹³⁾ .

- الصبر على الحق . لا خلاف في أن الإمام علي (ع) كان يرى نفسه بأنه أحق بالخلافة من جميع الصحابة وقد احتاج على ذلك بالحسنى فقال : « لنا حق فإن أعطيناه وإلا ركبنا اعجاز الآبل وإن طال السرى »⁽¹¹⁴⁾ .

- الصبر على الألم : فهو يدعو إلى التجدد وعدم المقاومة ، إلا إذا استفحلا الأمر واستعنى وأصبح من الضروري مواجهة الداء بالدواء ؛ إذ ربما كان الدواء داء والداء دواء ، لذلك قال : « امش بدائلك ما مثني معك »⁽¹¹⁵⁾ .

- الصبر على المكره : لأن مصابات الحياة كثيرة فلا يجدي معها البكاء الطويل وليس الحداد حتى لا نعيش حياتنا في حسرة وكآبة فلا بد من الصبر على ما لا بد منه ونرضي بالحياة

. (110) انظر (ح) ، ج 10 ، ص 33.

. (111) احياء علوم الدين ، ج 4 ، ص 72.

. (112) انظر (ح) ، ج 8 ، ص 253-254.

. (113) نفسه ، ج 20 ، ص 278.

. (114) انظر (ح) ، ج 18 ، ص 132.

. (115) نفسه ، ص 138.

وقوانيتها ونوايسها ولا نحاول تغيير طبيعتها . لذلك قال الامام (ع) : « اغض عن القذى والالم ترسيب ابداً »⁽¹¹⁶⁾ .

اما فوائده فهي كثيرة لأن الصبر خشبة الخلاص للانسان فهو من الفضائل التي لا يمكن لمن يتحلى بها أن توقفه فيها يكرهه لأن « الصبر مطية لا تكبو »⁽¹¹⁷⁾ - فهو يساعد الانسان على تحمل الآذى والمصيبة وتجرع الغيظ . وهذا ما لا يستطيعه إلا من غلب على نفسه الشجاعة والثبات لهذا كان « الصبر شجاعة »⁽¹¹⁸⁾ ولو لا هذا الصبر لما قامت للإسلام قائمة إذ على صخرته تحطم الكفر والشرك .

- والصبر وسيلة للقضاء على أهواء النفس وشهواتها بحيث يردع الانسان عن الانصياع لنفسه والاستسلام لها لأن « عزيمة الصبر تعفي ، نار الهوى »⁽¹¹⁹⁾ .

- وهو أيضاً وسيلة لتحقيق النصر منها طال الزمن لأن تحمل الصعب والثبات في الواقع كفilan بتحقيق ما يصبو اليه الانسان لهذا فقد أوصى به الامام (ع) فقال : « واستشرعوا الصبر فإنه أدعى الى النصر »⁽¹²⁰⁾ وقال : « لا يعدم الصبور الظفر وان طال به الزمان »⁽¹²¹⁾ .

- والصبر مر لا شك في ذلك ، أما الجزع فهو أكثر مرارة ومن لم يخلصه الصبر من هموم الدنيا كان الجزع أكثر قدرة على زيادة هموم الانسان حتى يلملكه لأن « من لا ينفعه الحق يضره الباطل ومن لا يستقيم به المدى يجرّ به الفضلال الى الردي »⁽¹²²⁾ .

ي- الشكر : الشكر خلق من خلق الربوبية اذ قال تعالى « وَالْحُكْمُ لِلَّهِ ۚ وَإِنَّ اللَّهَ فِي الْأَنْتَاجِ بَشِّرَنَا »⁽¹²³⁾ (التغابن / 17) . ولقد قرن الله الذكر بالشكر عندما قال : « فَاذْكُرُونِي اذْكُرْتُكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تُنْهَرُونَ »⁽¹²⁴⁾ (البقرة / 152) . وقطع تعالى بالمربيد مع الشكر فقال : « وَلَئِنْ شَكَرْتُمْ لَا يَزِدُّنَّكُمْ »⁽¹²⁵⁾ (ابراهيم / 7) . وجعله تعالى مفتاح كلام أهل الجنة « وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعَنَّدَنَا »⁽¹²⁶⁾ (الزمر / 74) .

والشكر من ثيم الأنبياء والمرسلين والأئمة المباهين ومعناه حمد الله على نعمه الكثيرة واستعمال هذه النعم في محاباته من الأعمال . وحمد الله سبحانه من أفضل العبادات وهذا افتتحت به الصلاة وفاختة الكتاب والراسلات وهو يقتضي بشكر النعم وتجديده وتعظيمه وتوجيهه لقول الامام علي (ع) « الحمد لله الذي جعل الحمد مفتاحاً لذكره وسبباً للمزيد من فضله ودليلًا على آلامه وعظمته »⁽¹²⁷⁾ .

(120) نفسه ، ج 2 ، ص 60 .

(116) نفسه ، ج 19 ، ص 34 .

(121) نفسه ، ج 18 ، ص 366 .

(117) نفسه ، ج 20 ، ص 256 .

(122) نفسه ، ج 2 ، ص 91 .

(118) نفسه ، ج 18 ، ص 90 .

(123) نفسه ، ج 9 ، ص 222 .

(119) نفسه ، ج 20 ، ص 263 .

والشكر مقام من مقامات السالكين الى الله تعالى وقد مارسه الامام علي (ع) فرلاً وفعلاً يجعله طالع خطبه ورسائله وأوصى أهله وأصحابه بضرورة التقرب الى الله به استدراً لنعمه ورحمته ورضوانه لانه من أشرف العبادات وأشرف الأدعية . والشكر على نعم الله يقضي باستعمالها في أعمال البر والاحسان فيكون ذلك سبباً لزيادتها واستدامها كما قال الامام علي (ع) « استنزلوا الرزق بالصدقة »⁽¹²⁴⁾ وقوله : « من أعطي الشكر لم يحرم الزينة »⁽¹²⁵⁾ ومن أصناف النعم الغنى . والغنى بغير شكر جحد وكفر وعدم استحقاق . فإذا كان العفاف زينة الفقر فإن الشكر زينة الغنى .

ومنها أيضاً الصحة وهي من أفضل نعم الله إلا أنه ينبغي على الإنسان أن لا يفتر بمفهوم ماله وصحته لأن « الدهر يومان » : يوم لك ويوم عليك فإذا كان لك فلا تبطر وإذا كان عليك فاصبر »⁽¹²⁶⁾ . والغنى لا يكون بغير عمل لأن المال لا ينزل من السماء ولكن الله يوجد به على من جد في سبيله شرط أن يطلبه من وجهه الحلال كما في وصية الامام (ع) لولده الحسن (ع) : « فخفض في الطلب وأجل في المكتسب »⁽¹²⁷⁾ ، والا يجور به على نفسه وأهله وأخوانه ويشكر الذي أقدره على ذلك .

ومن النعم أيضاً ما يفضل به الإنسان على غيره كالعلم والأدب والخلق الجميل وما توجبه من حده تعالى وشكريه على ما جاء به بقوله (ع) : « وأكثر أن تنظر إلى من فضلت عليه فإن ذلك من أبواب الشكر »⁽¹²⁸⁾ .

ومنها أيضاً ما نعم به تعالى على المتقين من عباده بهدايهم إلى طاعته وإبعادهم عن معصيته فيكون الشكر علامة تميزهم عن الجاحدين فيشكروا الله هداياته أنفسهم ويحاولوا هداية أهل الذنوب وانقاذهم من التهلكة بالموعظة الحسنة لقول الامام علي (ع) : « إنما ينبغي لأهل العصمة والمصنوع إليهم في السلامة أن يرحو أهل الذنوب والمعصية ويكون الشكر هو الغالب عليهم وال الحاجز لهم ... »⁽¹²⁹⁾ .

تلك هي أفضل الخصال الخلقية التي دعا إليها الامام علي (ع) وشجع على ضرورة التعليل بها باعتبارها الأداة الفضل لنكوبين الإنسان الفاضل القريب من الكمال .

5 - الخصال المذمومة

أما الخصال المذمومة التي نهى عنها الامام علي (ع) وحذر منها فهي كما يلي :

أ - الفضب : وهو من الانفعالات الحادة المؤدية إلى تعطيل قوى الإنسان الادراكية

(128) نفسه ، ج 18 ، ص 42.

(124) انظر (ح) ، ج 18 ، ص 335.

(129) نفسه ، ج 9 ، ص 59.

(125) نفسه ، ج 18 ، ص 331.

(126) نفسه ، ج 16 ، ص 93.

والسلوكية بحيث يخرج عن حدود النشاط المعتمد المنظم والسوسي . كما انه من الأسباب الداعية الى إثارة الاحقاد والضغائن الكامنة . والحقيقة فيه ضرب من الجنون ، عاقبته الندم ، لأن الإنسان يسلك بوجي من انفعالاته الحادة التي تخرجه عن التفكير السوي . وقد عبر الإمام عن ذلك بقوله : « الحدة ضرب من الجنون لأن صاحبها يندم ، فإن لم يندم فجنونه مستحكم »⁽¹³⁰⁾ .

ب - الخوف : وهو من الانفعالات المؤدية الى اضطراب السلوك وفقدان التوازن وسوء استعداد الفرد وتأبهه ولياقته لأداء أي عمل جدي ذو أهمية ، مما يؤثر على كفاءاته الانساجية ، وزعزعة علاقاته الاجتماعية والانسانية لذلك فإن التربية العلوية تسعى الى تخلصه من شبح الخوف ، حتى تطمئن نفسه ويعيش في أمن واستقرار ، على الا يكون الخوف الا من الله تعالى ، فإذا استقر في أعماق النفس الانسانية ، حجبها عن المعاصي والآلام ودفعها الى اعمال البر والخير والفضيلة .

ج - الحسد : وهو من الصفات المذمومة والخبيثة ، والأخلاق الدينية كما قال الإمام علي (ع) : « الحسد خلق دني »⁽¹³¹⁾ ، وله آثاره السيئة على علاقات الإنسان بغيره . كما أن أثره في اغلال الجسم لا يخفى على أحد لأن انشغال الذات والتفكير بما لدى الآخرين ، يؤدي الى ضعف الجسم ومن ثم مرضه ، لذا كانت « صحة الجسد من قلة الحسد »⁽¹³²⁾ كما قال (ع) ، فمزاج البدن نابع لأحوال النفس ، فإذا ما درجت على الحسد أودت بالجسم الى التهلكة ، ليس ذلك فحسب ، بل إن الحسد ، وهو الخطيبة الأولى التي أدت بابن آدم الى قتل أخيه حين حشه ، إن الحسد هذا ، من الأمراض المؤدية الى تفكك المجتمع ونشر العداوة والاحقاد بين الناس .

د - الحرص : وهو من العادات السيئة التي تدفع الإنسان الى السعي التراوصل لتحصيل المال ، والتعلق بالدنيا وإغفال الآخرة . كما أنه يبعد عن محاسن القيم والفضائل كالقناعة والرغبة والزهد وغير ذلك ، كما ويرمي في المتعاب ويحرمه الراحة والاستقرار النفسي ، وبقحمه في الذنوب كما قال (ع) ، « الحرص والكبر والحسد دواع الى التفحيم في الذنوب »⁽¹³³⁾ ، ويكون أيضاً عرضة لذمة الناس أما نصيبي منه فيكون أقل بكثير من أثره في هدر كرامته لأن « الحرص ينبع من قدر الإنسان ولا يزيد في حظه »⁽¹³⁴⁾ كما يقول الإمام (ع) .

هـ - البخل : وهو خلق من الأخلاق الرديئة ، وعادة من العادات السيئة ، وثمرة من

(130) انظر (ج) ، ج 19 ، ص 96.

(131) نفسه ، ج 20 ، ص 300.

(132) نفسه ، ج 19 ، ص 97.

(133) نفسه ، ص 301.

(134) نفسه ج 20 ، ص 328.

ثمرات حب الدنيا . وهو عار على الانسان لأن « البخل جامع لمساوي ، العيوب »⁽¹³⁵⁾ كما قال (ع) كالشح على النفس والعيال ، وعدم البذل في اعمال العروف والتتعلق بحظام الدنيا ، كما انه وسيلة لطرد الایمان من القلب ، إذ « لا يجتمع شح وایمان في قلب أبداً »⁽¹³⁶⁾ .

و- الجبن : الجبن يميت النفس ويسلب طاقات الانسان ويجعله أسير المواجه والاوہام ، بلا إرادة ولا قدرة ، لذا « كان الجبن منقصة »⁽¹³⁷⁾ ، كما يقول الامام (ع) .

ز- الطمع : الطمع من العادات السيئة لأنه ضد القناعة ، ومن دان به ، فقد حفر نفسه وشغلها بما يفسدها لقوله (ع) « ازرى بيضه من استشعر الطمع »⁽¹³⁸⁾ . وهو من الرذائل المؤدية الى الفساد والضلالة ، لأنه يقود الى الذلة والهوان والعبودية والكذب والخيانة والظلم والبغى ، لذا كان « الطمع رق مؤبد »⁽¹³⁹⁾ .

والطمع يهلك الانسان وهو يظن فيه النجاة ، إذ يزين له اطماعه وشهواته ، وينبه بالراحة والسعادة ويعتقد فيه الامل والرجاء ، ولكنه قد يختنق أنفاسه ويودي بحياته قبل بلوغه المهد ، لذا قال الامام (ع) « ان الطمع مورد غير مصدر ، وضامن غير وفي ، وربما شرق شارب الماء قبل ريه ، وكلما عظم قدر الشيء المنافس فيه ، عظمت الرزبة لفقده ، والأمانى تعنى أعين البصائر ، والحظ يأتى من لا يأتيه »⁽¹⁴⁰⁾ .

ح- الكذب : وهو أساس كل رذيلة ، وعلة كل نقص ، ولا يعمل به إلا من فقد شرفه وكرامته ، وهانت الانسانية لديه ، فرضي لنفسه الذلة والهوان ، لأن « الكذب مذلة »⁽¹⁴¹⁾ كما يقول الامام علي (ع) . وهو ليس من الایمان في شيء ، لأنه ضد الحق والصواب ، إذ لا يتذوق العبد طعم الایمان ما لم يترك الكذب هزله وجده .

ط- الحقد : وهو من النزعات الخبيثة المدفونة في أعماق النفس ، وقد يؤدي عند إثارتها الى الشر والفساد ، وله آثاره السيئة على النفس ، إذ يتركها في حالة من القلق والاضطراب ، فتعمى عن رؤية الحقيقة وتتصرف بوجي من شهواتها ، وتصبح رهينة العداوة والبغضاء .

ي- العجب : حقيقة العجب ظنَّ الانسان بنفسه استحقاق منزلة هو غير مستحق لها ، فيعمى عن عيوب نفسه ، ويحاول أن يديها محسن وفضائل . والعجب يورث التكبر والغرور والتباهي ، ويعمى البصر وال بصيرة . وهو ينشأ من حب الانسان لنفسه ، لذا كان « حبك الشيء يعمى ويفسد »⁽¹⁴²⁾ ومن عمي وصم تذر عليه رؤية عيوبه .

(139) انظر (ج) ، ج 18 ، ص 413.

(135) نفسه ، ج 19 ، ص 316.

(140) نفسه ، ج 19 ، ص 165.

(136) نفسه ، ج 19 ، ص 317.

(141) نفسه ، ج 20 ، ص 329.

(137) نفسه ، ج 18 ، ص 87.

(142) نفسه ، ج 18 ، ص 392.

(138) نفسه ، ج 18 ، ص 84.

والعجب من التزعات الشريرة التي تجعل الانسان يعتقد بأنه وحيد زمانه ، وانه قد بلغ الغرض ووصل الى مرتبة الكمال لذا فإن « الاعجاب يمنع من الازدياد »⁽¹⁴³⁾ ، كما قال الامام (ع) ، إذ لا يطلب الزيادة إلا من استشعر بالتفصير . وإذا بلغ في الانسان الذروة وصل الى مرتبة التيه . والتيه قريب من العجب ، ولكن المتعجب يصدق نفسه وهما فيها يظن بها ، والتهيه يصدقها قطعاً ، كانه متغير في تيهه . ويمكن أن تفرق بينهما بأمر آخر فنقول : ان العجب قد يعجب بنفسه ولا يؤدي أبداً بذلك الاعجاب والتهيه بضم الى الاعجاب الغض من الناس والترفع عليهم ، فيستلزم ذلك الأذى لهم ، فكل ناته معجب ، وليس كل معجب ثانها ، لذا قال (ع) : « ثلات مهلكات : شح مطاع ، وهو متبع ، واعجاب المرء بنفسه »⁽¹⁴⁴⁾ .

ك - الرياء : وهو من الكبائر التي تدفع الانسان الى إظهار التقوى والصلاح ، واضمار النفاق ، بقصد السمعة والصيت وتحقيق المأرب الشخصية . لذلك فقد نهى الامام علي (ع) عن التلون في دين الله ، كما نهى عن التلون في الأخلاق ، لأنها أمور تطن العبادة وتورث مفاسد الأخلاق كالكذب والنفاق والخبث وغيرها . لهذا فقد سماه الرسول ﷺ الشرك الأصغر عندما قال لاصحابه : « ان أحور ما أحاف علىكم الشرك الأصغر . قالوا وما الشرك الأصغر يا رسول الله ؟ قال : الرياء »⁽¹⁴⁵⁾ .

اما الامام علي (ع) ، فقد استبعده عن جمل تصرفاته ، وأمر بخلصي الانفس من حبائله فقال : « واعملوا من غير رباء وسمعة ، فإنه من يعمل لنغير الله ، يكله الله الى من عمل له »⁽¹⁴⁶⁾ .

ل - الغيبة : خلق سيء يدعوا الى بذر الشقاق ونفث سموم الاحقاد بين الناس ، ومعناه ذكر الناس بما يكرهونه . كما قال الرسول الكريم ﷺ لاصحابه : « هل تدرؤون ما الغيبة ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم . قال : ذكرك أخاك بما يكرهه »⁽¹⁴⁷⁾ . وهي عادة سنتها تم عن الحسد واللؤم والغيرة كما قال الامام علي (ع) : « الغيبة لزوم باطن »⁽¹⁴⁸⁾ ، كما أنها تدل على العجز وعدم القدرة على مجازاة الناس بأشيائهم ، مما يدفع الى التسلی بعيوبهم ونقائصهم كما يقول الامام (ع) « الغيبة جهد العاجز »⁽¹⁴⁹⁾ .

م - النعيمة : وهي من أقوى التزعات الشريرة التي تساهم مساهمة فعالة في نشر الفتن وزرع بذور الشقاق والاحقاد بين الناس . وحقيقةتها نقل الكلام وإفشاء الأسرار الى الغير ،

. (143) انظر (ح) ، ج 18 ، ص 3.

. (144) نفسه ، ج 18 ، ص 392.

. (145) احياء علوم الدين ، ج 3 ، ص 294.

. (146) انظر (ح) ، ج 1 ، ص 312.

سواء كان ذلك مدحأً أم ذمأً . وقد يكون لذلك أثره في إحداث الخصومة والقطيعة وترك الألفة والمودة ، هذا فإن « النمام سهم قاتل »⁽¹⁵⁰⁾ ، كما قال الإمام (ع) .

والنميمة تطن الرياء والحسد والحقن والكراهية ، وقد يتعمدها البعض لاظهار المحبة والتقارب من الآخرين ، أو لفصم عرى الانصال بينهم لسبب كامن في النفس ، لهذا كان « النمام جسر الشر »⁽¹⁵¹⁾ كما قال (ع) .

ن - الفخر : خلق رذيل بنم عن التكبر والسخرية والاستهزاء بالناس ، والظهور عليهم بظهور التفوق والسامي بالحب والنسب والجاه والغنى والعلم وغير ذلك من الاشياء التي يتفاصل بها الناس ويتفاخر . والفخر هو الخطيبة الأولى التي ارتكبها ابليس عندما فخر على آدم بخلقه ، وتعصب عليه لاصنه فكان أن أحبط الله عمله الطويل وجهده الجهيد .

وهو خلق من أخلاق الجاهلية الباعث على التعصب والحقن ، والتكبر ، كما أنه ينفي فضيلة التواضع التي شرف بها الله تعالى خاصة أبياته كما قال الإمام (ع) « ولكن الله سبحانه كره إليهم الكبار ، ورضي لهم التواضع »⁽¹⁵²⁾ . وهذا فقد نبذه الاسلام ، وحذر منه الرسول ﷺ ، ودعا إلى التخلّي عنه إمام الهدى (ع) فقال « ضع فخرك ، واحفظ كبرك ، واذكر قبرك »⁽¹⁵³⁾ .

ص - كثرة المزاح : كثرة المزاح من الأمور غير المستحبة في الشخصية المعاوزنة لأنها تؤدي إلى السخرية والاستهزاء والاحتقار وعدم الاحترام والاستهانة والاستخفاف بقدرات الإنسان وقيمه . وقد تكون سبباً للخصومة والعداوة وقطع روابط الألفة والمودة بين الناس ، ومن كثرة مزاجه ظلم نفسه وأوجب عليها سخط الناس وأشمترازهم ، لأن « من كثر مزاجه لم يسلم من استخفاف به أو حقد عليه »⁽¹⁵⁴⁾ .

بهذا أكون قد أعطيت صورة عن الفضائل التي أمر بها الإمام علي ، والرذائل التي نهى عنها . ورغم أنه من الصعب تجزئة القيم الأخلاقية في الكائن لحي ، لأن الأخلاق لا تجزأ ، فهي كلّ متكامل متفاعل يكمّل بعضه بعضاً ، فإنّ عناوين التجربة هذه ما هي إلا عمل ينقسم في النظرية ويتحدّ في التطبيق . وهذا ما يسمح لي بأن أفرد على حدة القيم والمبادئ التي أمر بها الإمام وتلك التي نهى عنها وحذّر منها ، حتى أعطي صورة واضحة ومتكمّلة عن الشخصية المهزبة والمطهّرة من الجرائم والأمراض الفكرية والاجتماعية حتى يكون الإنسان بمنأى وينجي منها ، وحتى لا تورده طريق المهالك ، وتصده عن الطريق .

(150) نفسه ، ج 19 ، ص 352.

(151) نفسه ، ج 20 ، ص 301.

(152) نفسه ، ج 20 ، ص 327.

(153) نفسه ، ج 20 ، ص 341.

(154) نفسه ، ج 20 ، ص 151.

إن التربية الأخلاقية الدينية التي رسماها الإمام ، إنما كانت تهدف إلى إنقاذه الإنسان من براثن الرذيلة وتنقية نفسه من المباديء والقيم المنافضة ، تلك التي تشير فيه أحطر أنواع الصراع النفسي ، وتؤثر سلباً على سلوكه العام ، مما يجعله عنصراً شاذًا بين أفراد جنسه ، كما أنها ترمي إلى إيقاظه ووعيه وتنقيه وتهذيبه ليندفع بإيمان ثابت لا يتزعزع إلى العمل الخاد والمتوج « وهل تهدف التربية الخلقية إلا إلى تعديل الغرائز والميول المترددة في الأفراد والجماعات ، لتوجيهها نحو صالح الأفراد والجماعات ؟ أم هي غير تعويذ الطفل على اكتساب الصفات الحسنة ، لا عدد جيل مهذب أمن صادق في قوله و فعله »⁽¹⁵⁵⁾ .

ثالثاً : التربية السياسية

١ - السياسة كما رسمها الإمام علي (ع) :

السياسة كما يفهمها الإمام (ع) « ليست تردد لنفسها ، وإنما تردد للذكر الجميل »⁽¹⁵⁶⁾ ، كما أوصى بذلك أرسطو تلميذه الإسكندر ، لذلك فقد تميزت السلطة بالأمور التالية :

لم تعد حقاً إلهياً يتولاه الحاكم نيابة عن الله ، وإنما هي منوطه ببرادة الجماهير توليها من شاء بحسب اعتبارات تتعلق بمصلحة الجماعة « الزموا السواد الأعظم فإن يد الله مع الجماعة »⁽¹⁵⁷⁾ .

وهي ليست منعزلة عن الجماهير لتمارس سلطاتها من فوق بالقهر والعنف ولكنها مدمجة معهم ، تعانى أمورهم عن كثب وتقتضي الحلول السريعة لمشاكلهم .

« فإن احتجاب الولاية عن الرعية شعبة من الضيق ، وقلة علم بالأمور »⁽¹⁵⁸⁾ وهذا خلاف ما أوصى به أرسطو تلميذه الإسكندر عندما طلب منه بأن « يقلل من معاشرة الناس ويختفف من مجالتهم ، لا سيما العامة ويجب أن لا يظهر لهم إلا على بعد وفي جلال المواكب وحملة السلاح ، وذلك مرة واحدة في العام »⁽¹⁵⁹⁾ .

وهي ليست وسيلة لللذائذ غير المشروع ، والتوسعة على الأهل والأقارب بغير حساب ، ولكنها انصاف للناس والعدل عليهم والمساواة بينهم « فلا يكن حظك في ولايتك مالاً تستفيده ، ولا غيطاً تشفيه ، ولكن إيمانه باطل وإحياء حق »⁽¹⁶⁰⁾ .

(155) التربية ، ص 187.

(156) الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، مطبعة دار الكتب المصرية ، 1954 ، ص 75.

(157) انظر (ح) ج 8 ، ص 112.

(158) نفسه ، ج 17 ، ص 90.

(159) الأصول اليونانية ، ص 78.

(160) مدرك نهج البلاغة ، ص 147.

كما أنها ليست حسناً تشد عليه الأبعاد ، ولا شرفاً يدفع إلى التكبر والتجرير إذ لا حسب كالتواضع⁽¹⁶¹⁾، ولست استبداداً في الرأي ولا خداعاً للجماهير لكتب المجد والسلطان ، ولكنها صراحة في القول ونزاهة في العمل وصدق في المعاملة .

تلك هي الخلافة كما حددتها الإمام (ع) فلا مظاهر كاذبة ، ولا ألقاب فارغة ولكنها خدمة للإسلام وال المسلمين ومن انضوى تحت لوائهم من أهل المذاهب المختلفة دون تمييز بين قريب أو بعيد ، مسلم أو ذمي كما قال أرسسطو : « يا اسكندر أي ملك أخدم ملوكه دينه ، فهو مستحق الريادة وأي ملك جعل دينه خادماً لملوكه ، فهو مستحق بناء موسى ، ومن استخف بالناموس قتله الناموس »⁽¹⁶²⁾ .

2 - مباديء الحكم العلوي :

والحكم أمانة في عنق الحاكم وليس أداة للعبث والفساد . إن شمول نظرية الإمام (ع) السياسية جعلت اهتمام الحكم غير مقصور على الإنسان كفرد ، ولا على الجماعة دون الفرد . فالإنسان يمارس حقه في حدود المحافظة على حقوق الآخرين . وبهذا يحصل التوازن بين الفرد والمجتمع ، ذلك أنها متفاعلان ، ولكن بحدود حسن السيرة وموازين الحق والعدل . من هنا نرى الإمام علي (ع) ينظر في حرية الفرد ، ومصلحة الجماعة ، نظرية موحدة شاملة ، فلا يغيب هذا ولا يؤذى ذاك بل يقيم بينهما انسجاماً يجعل الفرد جديراً باستخدام حريته ، ويجعل الجماعة خليقة بالاستفادة من الاجتماع ، بل قل يجعل الفرد للجماعة ، والجماعة للفرد في نطاق من الحرية الرحمة السمححة⁽¹⁶³⁾ . وإذا حدث واختل التوازن بين الفرد والجماعة ، وكانت مصلحة أحدهما على حساب مصلحة الآخر فإن ديمقراطية الإمام (ع) تأبى القبول إلا بمصلحة الأكثريّة « لأن سخط العامة يجحف برضى الخاصة ، وإن سخط الخاصة يفتقر مع رضى العامة »⁽¹⁶⁴⁾ .

وإذا كان « ميكافيللي » قد ربط بين استقرار الحكم ورضا الشعب ، فإنه لم يكن أول من صاغ نظام البرلمان أو سيادة الأكثريّة ، لأن الإسلام كان قد سبقه إلى هذا الأمر . ذلك أن نظام البرلمان وسيادة الأمة ، تقدّرها الإمام علي (ع) في العهد المكتوب لمالك الأشتر ، بكل صراحة ووضوح وإنجاز ودقة ، وبمجرد بالطالع الفاضل أن يسرح نظره من جديد في هذا العهد ، ثم يرسل نظره إلى ما قرره (ميكافيللي) ليتحقق أن نظام البرلمانات ومبدأ سيادة الأمة من قواعد الحكم وأصول الإسلام بلا كلام .

(161) أنظر (ح) ج 18 ، ص 276.

(162) الأصول اليونانية ، ص 77.

(163) جرداق ، جورج : على وحقوق الإنسان ، ص 176- 177 ، دار الحياة 1970.

(164) أنظر (ح) ج 17 ، ص 34.

هذه النظرة السياسية ، هي تقدمية في مضمونها وخط سيرها . والتقدمية كما يفهمها الامام (ع) حفاقت نطبق على ارض الواقع ، وقيم ومبادئ وحقوق ما زالت الانسانية تناضل من أجلها حتى يومنا هذا . من هذه الحقوق :

أـ الحرية :

ظهرت مذاهب كثيرة في الاسلام والمسيحية ، عطلت مفهوم الحرية وجعلت الانسان مسيراً بالقدر ولا حول له ولا قوة ولا رأي . وواجه الامام (ع) هذه القضية وعالجها بأسلوب ينفي فيه أن يكون للقدر سلطة على إرادة الانسان الحرة المختارة .

هذا الفهم العميق للحرية كان الأساس الذي بنيت عليه علاقة الحاكم بالمحكوم فالحاكم يعترف بحق الآخرين في أن يكونوا معه أو عليه، فلا يحاول الضغط والاكراه لأن ذلك يناقض طبيعة الانسان الحرة . هذه الحرية تتجل في الامام (ع) بأبرز مظاهرها كحرية القول وإبداء الرأي و اختيار الحاكم الذي تستند علاقته بغيره الىديمقراطية الحوار والتفاهم لا الى القمع والارهاب ، فهو يتوجه الى عقول القوم بمنطق العقل وما لديه من حجة وبرهان ويتجه الى قلوبهم وضمائرهم ، بمنطق القلب والضمير وما لديه من قوة ودليل . أما الحرية بمظاهرها الاجتماعية ، فهي مكفولة للجميع من خلال :

- حرية العمل : إن ضمان الحرية للناس يقوم في الدرجة الأولى على العمل لأن العمل الذي لا يواكب الرضا الوجداني العميق ، فيه إساءة الى الحرية والعمل ذاته . لقد كان الامام علي يؤمّن بمسؤولية الانسان عن عمله ، ولكن يكون مسؤولاً لا بد من أن يكون حراً . لذلك فهو ينفي عن السخرة لأنها تزرى بكرامة الانسان وتفسد عليه عيشه الحر الكريم وتسليه حقه في أن يكون حراً ، « وينسب الى معاوية أمر إدخال مؤسسة العبودية في الاسلام مما لم يكن معروفاً من قبل »⁽¹⁶⁵⁾ . ولم يعرف عن الامام (ع) أنه أجبر أحداً على عمل يكررهه وكان يقول : « ولست أرى أن أجبر أحداً على عمل يكرره »⁽¹⁶⁶⁾ ويجعل نتيجة العمل من حق العامل وحده . فعندما سمع ان رجلاً أكره بعض العمال على حفر ثغر قال : « النهر لمن عمل دون ما أكرهه »⁽¹⁶⁷⁾ .

ذلك ، فإنه من جهة يدعوه الى بذل العمل ويحث عليه ، فالغاية من الحكم لا تتحصر بحفظ الامن ، وإقامة العدل ، وفصل الخصومات بالحق وانصاف الطالم من المظلوم بل لا بد مع هذا من العمل لحياة أفضل وأسعد حتى ينطلق بالمجتمع من جديد الى جديد ، ومن قوة

(165) روزنثال ، فرانز : مفهوم الحرية في الاسلام ، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد ، معهد الائمة

العربي ، ط ١ ، ١٩٧٨ ، ص ٧٢ .

(166) على وحقوق الانسان ، ص 165 .

(167) نفسه ، ص 165 .

إلى قوة أعز وأمنع ، فالعمل هو خدمة الحياة ومنفعة الناس ، بلا غرور وتجحُّج ، ولا احتكار لأقوات الناس ، مع رجاء التمام والكمال فيه ، لأن البطالة والأهمال حسرة وندامة ، وانحطاط وجهالة . وهل من أحد بلغ درجة في العمل إلا بالكافح والعمل المتواصل . وما ذكره الإمام (ع) في هذا المجال : « وابتذر نفسك فيها افترض الله عليك راجيا ثوابه ومتخوفاً عقابه ، واعلم أن الدنيا دار بليلة لم يفرغ صاحبها فيها قط ساعة إلا كانت فرغته عليه حسرة يوم القيمة ... ومن الحق عليك حفظ نفسك والاحتساب على الرعاية بجهدك ، فإن الذي يصل إليك من ذلك أفضل من الذي يصل بك »⁽¹⁶⁶⁾ .

ومن جهة ثانية فإن الإمام (ع) يؤمِّن بالعمل الحر انطلاقاً من طبيعة الإنسان الحرية إلا أنه يربط بين حرية العمل وتقواه الله حتى لا يؤدي ذلك إلى الضرب بمصالح الناس فالعمل المسؤول هو وحده الكفيل بإنشاء الطمأنينة والرخاء في المجتمع .

- حرية السكن والعيش في أمان واطمئنان وعدم تروع الناس في مساكنهم أو إيدائهم : إن الولاء للإنسان يثير أعمق الدوافع الإنسانية والمشاعر النبيلة التي تجعل منه سيداً حراً كريماً . وهذه وصياغة (ع) إلى العمال على الصدقات تثبت مدى الاهتمام بأمن المواطن وسعادته فيقول « وإذا قدمت الحyi ، فائز بعائهم ، من غير أن تختلط أبیاتهم ثم إمض اليهم بالسكنة والرقار ، حتى تقوم بينهم ، فتسلم عليهم ولا تخدع بالتعجب لهم »⁽¹⁶⁷⁾ .

- حرية التملك : إن حرية التملك مكفولة في دستور الإمام (ع) ولكنها مشروطة بمنع الاحتكار . والإنسان حر في أن يملك ، وهذا حق مكتوب له ، ولكن ليس من الحق في شيء من يتخيّم نفسه ليجتمع الناس ومن يستفيد على حساب غيره فالظلم بتنوعه لعنة على لسان كل إنسان ، غير أن أفحشه هو ظلم القوي للضعيف ، والمحتكر للعامة والحاكم للمحكوم . ويتتابع (ع) حديثه إلى عمال الصدقات فيقول : « فإن كان له ماشية أو إبل فلا تدخلها إلا بإذنه ، فإن أكثرها له ، فإذا أتيتها ، فلا تدخل عليها دخول متسلط عليه ولا عنف »⁽¹⁶⁸⁾ .

- حرية المعتقد : وهي من الأمور التي تتحدث عنها خطب الإمام (ع) وأقواله . فهي تدعو إلى عدم التعصب بأي معنى كان عدا الأخلاق الفاضلة .

من هذا المطلق ، فإن التعصب الديني مذموم في منطقه ، وحرية المعتقد الديني حق من الحقوق الذي يكفله لجميع الناس ، لأن الإنسان أخو الإنسان أحب أم كره ، فيقول إلى أحد عماله : « لا تبغ على أهل القبلة ولا تظلم أهل السنة »⁽¹⁶⁹⁾ .

(168) انظر (ج) ج 17 ، ص 145 .

(169) نفسه ، ج 15 ، ص 151 .

ولم يفرق (ع) بين المسلم وبين غيره من أهل الاديان السماوية الأخرى ، ان في العطاء أو القضاء أو المعاملة أو الدين ، فالكل سواء لا فرق بينهم الا بالتقى والعمل الصالح . ولكل أحد حقه في أن يمارس شعائره الدينية بحرية سمححة وفي حدود السلامة المدنية .

اما الحرية بمعناها الخلقي ، فهي تعني ، كما يقول (ع) التخلص من العوائق التي تأسر شخصية الانسان والا蛊ال التي تقيده كالاشادة بالحسب والنسب والطمع في التملك والاجاه والسلطان والتعلق بالشهوات ، والتمسك بالعصبية والقبلية . فإذا ما استهونه هذه الشهوات ملكت عليه نفسه فجعلته أسيراً لها . لذا فإن من ترك الشهوات كان حراً .

وهكذا فالحرية بمضامينها المختلفة مكفولة في دستور الامام علي (ع) لأنها لا تقبل التجزء او المساومة باعتبارها من الحقوق الطبيعية التي فطر عليها الانسان . هذه النظرة للحرية تؤكد أن الحرية عمل وجданى خالص ، ملازم للحياة الداخلية التي ترسم بذاتها الخطوط والحدود والمعانى فلا تقرن عليها ، لأنها نابعة من الذات . لا تلقائية ولا خارجية وهي إذا كانت كذلك ، فليس لأحد أن يكره الآخر أو يجبره في هذا النطاق ، لأن عمله هذا يأتي فارغاً من أي معنى ، خالصاً من أي اثر⁽¹⁷²⁾ .

ب - المساواة :

المساواة ، كما حددها الامام (ع) تعني عدم التمييز بين الناس فيما هم فيه أسوة . لقد كان (ع) يكره أن يتميز أحد على أحد ، بل ومحرم أن يعيش أيًا كان مركزه مكتفياً وحوله من يجهد نفسه باحثاً عن لقمة العيش يسد بها رمقه . فالكل سواء ليس لأحد نصيب أكثر من سواء ، وبجهده وحسب حاجته فهو يخدر من مغبة الاستئثار بشيء يزيد على بعض الناس مما يجب فيه المساواة بينهم كما في عهد الاشتراط « وإياك والاستئثار بما الناس فيه أسوة »⁽¹⁷³⁾ .

ويؤكّد هذه القاعدة أيضاً بقوله أن البشر متساوون في الحقوق العامة ، ومساواتهم هذه إن لم تكون نابعة من الدين ، فهي في اشتراكهم في المولد وصفة الانسانية فيتابع كلامه لللاشتراط ويقول : « فإنهم (الرعية) صنفان : اما أخ لك في الدين ، وإنما نظير لك في الخلق »⁽¹⁷⁴⁾ .

والمساواة لا تتجزأ بل هي تعمد لتشمل كل أنواع التسوية من ذلك :

- التسوية في العطاء : إن حكام الأمة خزان أموالها وأمناء عليه فلا يعن لأي كان كبيراً أم صغيراً أن يستائز به أو يستعمله في غير محله ، أو يرتفد به من شاء فيكون بذلك خاتماً لقومه ، وأعظم خيانة هي خيانة الأمة كما يقول الامام (ع) لذلك فإن خطبه تحذر من مغبة سرقة فيء المسلمين فيقول : « واني أقسم بالله قسماً صادقاً لئن بلغني أنك خنت من فيء

. (174) نفسه ، ص 32.

. (172) علي وحقوق الانسان ، ص 17.

. (173) انظر (ج) ج 17 ، ص 113.

ال المسلمين شيئاً صغيراً أو كبيراً ، لأنك عليك شدة تدعوك قليل الوفر ، تقبل الظهر ضئيل الأمر⁽¹⁷⁵⁾ وما ذلك إلا لأن الأموال أموالهم ، وهم الحق فيها من غير تمييز بينهم في لون أو دين . ولما عותب الإمام علي^(ع) على التسوية بالعطاء ، وعدم تفضيل الأشراف من العرب وقريش على المولى والمعاندين ، قال بلهجة الواقع من نفسه « اني نظرت في كتاب الله ، فلم أجده فضلاً لولد اسماعيل على ولد اسحق . ثم قال ان آدم لم يلد عبداً ولا امة - ان الناس كلهم أحرار »⁽¹⁷⁶⁾ .

- المساواة أمام القانون : وهذا حق للجميع إذ ليس هناك ما يدعو إلى تعطيل المساواة بينهم لاشراكهم بصفة الخلق والأنسانية دون الأخذ بأي اعتبار آخر كالجاه أو النسب . لذلك فإن الإمام^(ع) يؤكد بأن « الناس شرع سواء آدم أبوهم وحواء أمهم »⁽¹⁷⁷⁾ .

ولقد أدرك الإمام علي^(ع) أهمية المساواة أمام القضاء فجعلها قانوناً لا يقبل التأويل أو المناقضة . وبلغت شخصيته من الأصالة والتماسك ، حداً جعله يضرب بنفسه أروع الأمثال في المساواة المطلقة بينه وبين الناس⁽¹⁷⁸⁾ ، في وقت كان العبد فيه لا يستطيع أن يقاومي الحر ولا الفقر أن يقاومي النبيل ، ولا العامة أن تقاضي الخاصة لأن القانون يومذاك ، كان خدمة للحكام وقهراً للمحکوم .

ولما كان الناس مختلفون في الحق ، تبعاً لأهوائهم ، فمنهم المحسن ومنهم المسيء ، لذلك فلا ينبغي أن يكونوا في العدل سواء ، بل يجب أن يكون الحكم بحسب الادانة ، فيكافأ المحسن أياً كان بما أحسن ، ويعاقب المسيء أياً كان بما أساء . جاء في عهد الاشتراط : « ولا يكون المحسن والمسيء عندك بمنزلة سواء ... والزم كلاماً منهم ما ألزم نفسه »⁽¹⁷⁹⁾ .

ج - العدالة الاجتماعية :

العدل صفة الله وإرادته ، به قامت السموات على الأرض ، واليه دعا الانبياء والحكماء رجال الاصلاح لما فيه عمارة الأرض ، وسلامة النفوس من كل فساد .

وعدالة الإمام^(ع) تناقلي مع عدالة السماء التي لا تبني ولا تظلم ، بل تساوي بين الناس في الحقوق والواجبات وتعامل مع كل منهم بما أبل ، وترفض أن يكون لأحد أي تمييز على آخر إلا بالتفوى والعمل الصالح .

ولما كان العدل أساس الحكم الصالح والمواطنة الصحيحة ، فإن « أفضل قرة عين

(175) انظر (ج)، ج 15 ، ص 138.

(176) الشيخ الكليني ، روضة الكافي ، المطبعة الاسلامية بطهران 1382 هـ ، ج 1 ، ص 124.

(177) انظر (ج)، ج 20 ، ص 278.

(178) انظر مثلاً على ذلك في شرح النجج ، ج 17 ، ص 65.

(179) نفسه ، ج 17 ، ص 44.

الولاة استقامة العدل في البلاد وظهور مودة الرعية ⁽¹⁸⁰⁾ كما في عهد الأشتر .

3- مهام السلطة :

السلطة ، كما قلنا ، وسيلة لا غاية هي وسيلة لتحقيق حكم الله في الأرض ونشر العدالة الاجتماعية . وهي ضرورية لتنفيذ أمر الله في الناس ، لأن القوانين والأنظمة بحاجة إلى من ينفذها ، فكان من الضروري وجود حكومة لها مزايا السلطة المفيدة ، حتى لا تتعطل حدود الله ، فقد ثبت أن القوانين لا تنفذ إلا خوفاً من العقاب ، ولا سيل إلى تفيذها إلا بقيام سلطة تملك حق الثواب والعقاب .

وحدد الإمام (ع) مهام هذه السلطة باربعة أمور « جبائية خراجها » ، وجهاد عدوها واستصلاح أهلها ، وعمارة بلادها ⁽¹⁸¹⁾ ولا يخفى أثر هذا الترتيب الحاصل في وظائف الدولة . فمكى حصل الوالي على المال اللازم ممكناً من جمع الجند وتهيئه لجهاد العدو فإذا أمن البلاد من الأعداء ، تطلع إلى تهذيب الرعية وتوجيههم لما فيه صلاحهم وبالتالي يتعاون الجميع لعمارة البلاد بثقة متبادلة بين ولاة الأمور وطبقات الشعب لينعم الجميع بتلك السيرة الحسنة والنهج القويم .

أ- جبائية الخراج :

كانت الرعية هاجس الإمام (ع) الأول ، ورفع الظلم عنها واسعادها من أول المهمات التي اضططع بها وأوقف جهده عليها ، وخاصة الطبقة الفقير « من الذين لا حيلة لهم والمساكين والمحتاجين ، وأهل البؤس والزمني ⁽¹⁸²⁾ » لهذا فإن حرصه على بيت مال المسلمين ، دفعه إلى عدم التوسيع على نفسه وعياله وأصحابه وكانت سياسة ما فرضه الله على آئمه الحق « ان يقدروا أنفسهم بضعفة الناس ⁽¹⁸³⁾ » فهو يعيش بين الناس كأحدهم ، من غير أن يذهب في خلافته مذهب الملوك الذين يصانعون بالأموال ويصرفوها في مصالح ملوكهم وملاد أنفسهم لأنه « لم يكن يقيم للسياسة حساباً ولا ينصب لها ميزاناً في حربه وسلمه ، وإنما ميزان كل شيء عنه ، هو الحق والعدل ⁽¹⁸⁴⁾ » فليس للواли أن يتصرف بأكثر من حفظ من المال الذي هو للذين جاهدوا في سبيل الله من غير تمييز بين فرد وأخر على أساس الدين أو اللون أو القربى .

هذه الذهنية التي طبّقها الإمام (ع) في مال المسلمين كانت تفضي باكتفاء الناس وسد

. 51 (180) انظر (ج) ، ج 17 ، ص 51.

. 30 (181) نفسه ، ص 30.

. 85 (182) انظر (ج) ، ص 85.

. 32 (183) نفسه ، ج 11 ، ص 32.

(184) الخطيب عبد الكريم : علي بن أبي طالب ، دار الفكر العربي ، بيروت ، ط 1 ، 1966 ، ص 394.

حاجاتهم ، ورفع الفاقة عنهم لصون كرامتهم وشحذ هممهم الى ما هو أسمى وأفضل . لقد كان دأبه إزاحة كابوس الفقر عن كاهل الرعية وإزالة الفوارق الطبقية بينهم ، انطلاقاً من حق الجميع بالثروة القومية ، كل حسب جهده حاجته لأن رضي الشعب عن حالته الاقتصادية هو المقاييس الوحيد لصلاح الحكم والحاكم إذ لا قيمة للعمال عنده ، إلا لتوفير حاجات الرعية لأن الأمة التي يجوع شعبها ويعرى ، إنما تحكم على نفسها بفساد سياستها .

إن طريقته في جباية الخراج تقوم على هذا الأساس ، إلا أنها كانت تؤلف قضية هامة من قضايا التاريخ التي من أجلها غزت البلاد وارتكتبت المظالم وقامت الثورات ، لأنها كانت تأخذ شكلاً تعسفياً ، وتفرض بالقوة ، وتحصل بالقمع والارهاب ، دون أي اعتبارات انسانية أو أخلاقية ، فشكلت بذلك عبئاً على المواطن ينبعص عليه حياته .

أما عند الإمام علي (ع) فقد أخذت بعداً إنسانياً مختلفاً عن ذي قبل . لم تعد غاية في حد ذاتها ، بقدر ما هي وسيلة لتوفير حاجات الرعية وعمارة البلد ولتكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج ، لأن ذلك لا يدرك الا بالعمارة ، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرج البلد وأهلك العباد ⁽¹⁸⁵⁾ كما في عهد الأشر .

أما تحصيلها فهو مرهون بيسر الناس لا بتطبيق قانون جامد والناس فيها سواء مما يلزم الحاكم بأن يقيم عmad الحق ، ويشرع أمثلة العدل في صغير الأمور وكبيرها ودقائقها وجليلها .

لذلك فهو يحرم أخذ الخراج من الرعية إذا لم تكن ميسورة اقتصادياً ، أجل ، إن أصول الاجتماع والقواعد الإنسانية والمقاييس الخلقية تحتم أن يكون عطاء الشعب للدولة عن بسر وعافية لا عن عسر ومتعبة ، حتى تصبح الضرائب فضلاً عن ثروة لا ثروة يتزعزع من أفواه الجياع ، لهذا فهو يأمر بالتخفيض عنهم إذا شكروا علة من فاقحة فيقول : « فإن شکروا نفلأ أو علة أو انقطاع شرب ، أو بالله أو إحالة أرض اغترمها غرق ، أو أحجف بها عطش خفت عنهم بما ترجو أن يصلح به أمرهم ⁽¹⁸⁶⁾ وما ذلك إلا لأن ارهاق الناس بالضرائب أمر له خطورة في إحداث الثورات واضطراب الأمور كما يقول أرسسطو ، وإنما يؤرق خراب البلد من أعواز أهلها ، وإنما يعوز أهلها الإشراف أنفس الولاية على الجمع ⁽¹⁸⁷⁾ .

من هذا المنطلق جاء التأكيد على ضرورة أن يتولى جباية الصدقات من تتوفر فيه الصفات الحسنة والأخلاق الفاضلة ، فلا « ينبغي أن يكون على الفروع والدماء والمغانم والاحكام وإمام المسلمين ، البخيل ، فتكون في أموالهم نهمته ولا الجاهل ، فيفضلهم

. (185) انظر (ج) ، ج 17 ، ص 70.

. (186) نفسه ، ص 71.

. (187) الأصول البوتانية ، ص 74.

بجهله ، ولا الجافي فيقطعمهم بجهلاته ، ولا المخالف للدول فيتخذ قوماً دون قوم ولا المرتishi في الحكم فيذهب بالحقوق ، ويقف بها دون المقاطع ولا المعطل للسنة ، فيهلك الأمة⁽¹⁸⁸⁾ .

ب - جهاد العدو :

الحرب كما يرى ابن خلدون « لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض وينصب لكل منها أهل عصبيته ، فإذا تذامرها بذلك وتواتفت الطائفتان إحداهما تطلب الانتقام ، والأخرى تدافع كانت الحرب ، وهو أمر طبيعي في البشر ، لا تخلو عنه أمة ولا جيل . وسبب هذا الانتقام في الأكثرين إما غيرة ومنافاة وإما عداوان ، وإما غضب الله ولدينه وإما غضب للملك وسعى في تهبيده⁽¹⁸⁹⁾ .

فهي إذن سنة الكون فرضتها مطامع الشعوب وتنافسها وأهوائها ، وهي في الوقت ذاته ضرورة اجتماعية من أجل التفاعل والتوازن بين الشعوب والأمم كما قال تعالى ﴿ وَلَوْلَا دُفِعَ اللَّهُ النَّاسَ بِغَصْبِهِمْ بِعَضٍ لِّقَسْدَتِ الْأَرْضِ ، وَلَبَّكُنَّ اللَّهُمَّ دُوْ فَضْلِ عَلَى الْعَالَمَيْنِ ﴾ (البقرة / 251) .

ولقد قامت منظمات وهيئات متعددة للحد من الحروب في العالم ، ولكنها فشلت إلا في تأخير زمانها والحد من شرورها « وستبقى قواعد الحرب من الأصول الجوهرية في قواعد القانون الدولي ، ما دام موجوداً بين الدول من يرى الحرب هي الوسيلة الأخيرة لحل المنازعات⁽¹⁹⁰⁾ .

ولم يكن الإمام علي (ع) من دعاة الحرب ، ولم يطلبها لذاتها ، أو لأي سبب من الآسياك الداعية إليها سوى الانتقام لدين الله ودفعه عن حقوق المسلمين ، كما يقول في النهج : « اللهم انك تعلم أنه لم يكن الذي كان منا منافسه في سلطان ، ولا التماهى شيء من فضول الخطام ، ولكن لنزد العالم من دينك ، ونظهر الإصلاح في بلادك ، فيأمن المظلومون من عبادك ، وتقام المعطلة من حدوشك⁽¹⁹¹⁾ . وهو لم يدخلها إلا مكرهاً ، وبعد أن يستنفذ كافة الحلول السلمية المتوفرة لديه : « وساسك الأمر ما استمسك ، وإذا لم أجده بدأ فآخر الدواء الكي⁽¹⁹²⁾ ، لقد كان يدرأ هذا الشر بكل وسيلة ، ويطلب الحق بمنطق العقل حتى إذا أبى أعداؤه إلا قتاله ظليماً ، عاد يكرر عليهم نداءه من جديد ، فإذا أصرروا على

. (188) انظر (ح) ، ج 8 ، ص 263.

(189) المقدمة ، ص 270-271.

(190) الفيكتوري ، توفيق ، الراعي والرعاية ، مطبعة أسعد ، بغداد 1962 ، ص 119.

(191) انظر (ح) ، ج 8 ، ص 263.

(192) نفسه ، ج 9 ، ص 291.

الآن ، وأصبحت الحرب ضرورة اجتماعية وانسانية ، ترك لهم أن يبدأوا القتال فإنهم فعلوا حاربهم .

وهو إذ بخاربهم ، فإنه يراعي أبسط حقوق الإنسان وكل جوانب الحنف من نفسه وقلبه ، وروابط الأخاء الإنساني في نفوس مقاتليه . ويحذر من سفك الدماء بغیر عملها ، لأن ذلك من شرائع المحاہلية «إياك والدماء وسفكها في غير عملها»⁽¹⁹³⁾ وينهى عن التمثيل حتى بالحيوان ، «إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور»⁽¹⁹⁴⁾ ويكره ان تكون الحرب بالدهاء والغدر والسب والشتم لانها تسم عن سوء الخلق ، كما يكره ان تكون للتشفي والانتقام وامتهان كرامة الإنسان . وفي حال المزحة فإنه يأمر بالكف عن كل عمل ينم عن الظلم والهمجية فيقول : «فإذا كانت المزحة باذن الله فلا تقتلوا مدبراً ولا تصيبوا معوراً ، ولا تجهزوا على جريح ولا تبيحوا النساء بأذى وإن شتمن اعراضكم وسببن أمراءكم»⁽¹⁹⁵⁾ .

لقد خاض الإمام علي (ع) نوعين من الحروب : حروب التزييل وحروب التأويل ويرى في كل منها وكان لا يخشى في الله لومة لاته ولا يتأى به عن دين الله كلما أو ملأ أو رهبة و يؤثر الموت قتلاً في ساحات الرغبة دفاعاً عن دين الله ، من أن يعيش في أرض يعمّرها الكفر والفسق والضلال . لهذا كان بطل الإسلام دون منازع ولا يعرف المسلمين سيفاً كيـف على إطاحتـه لرزاً وسـ آئـةـ الكـفـرـ وـ طـوـاغـيـتـ الضـلـالـ منـ سـادـةـ قـرـيشـ وـ قـادـتهاـ»⁽¹⁹⁶⁾ .

ويشتمل «نهج البلاغة» ، على تعاليم كثيرة في بناء الجندي وقيادتها وتسلیحها وأماكن تواجدها وقت الحروب وفنون قتالها ، وما يجب أن تتمتع به من مزايا خلقية وانسانية وقتالية ، وفي قبول الصلح وشروطه وفائدته ، يظهر ذلك في العهد المكتوب إلى مالك الأشتر خاصة .

١ - قيادة الجندي :

لقد تولى (ع) زمام الخلافة والقيادة العامة للجند ، وهو أمر تأخذ به مختلف الأمم في العصر الحديث . وهو لم يفعل ذلك تدعياً لسلطانه وخوفاً من انقلاب الجندي عليه ، ولا تفرداً برأيه واعجاباً بقدرته على صنع القرار السليم ، ولكن ليكون أكثر التصاقاً بجنده ، لتدبر أحوالهم وتفقد أمورهم . لذلك كان لا يتوانى عن طلب المشورة استناداً إلى قوله تعالى «وَشَاؤْرُؤُمُ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران / 159) فمع عظمته وقدرته على صنع القرار ، كان يتواضع لشعبه ، ويجعل نفسه وإياهم في مستوى واحد من ضعف الرأي والخطأ في التقدير ، تشجيعاً لهم على البذل والعطاء .

ومع قيادته للجند ، كان لا يجد أن يتول الخليفة قيادة الحروب والنزول إلى ساحات

(193) انظر (ج) ، ج 17 ، ص 110.

(195) نفسه ، ج 15 ، ص 104.

(194) نفسه ، ج 17 ، ص 6.

(196) علي بن أبي طالب ، ص 87.

الوغى ، بل يتولاها الفرسان من ذوى البأس والشجاعة ، بينما تحصر مهمته في التدبر والتوجيه الى الطريق القويم لتحقيق المهد المنشود ، ويبقى هو في مكانه أو قاعدته يشرف على سير المعارك وتدبير الأمور الداخلية حتى لا ينفرط العقد وتعم الفوضى إذا ما غيب المنون الخليفة في ساحات القتال ، لذا قال في جم من الناس تناقلوا عن نصرته « (فَقَالَ قومٌ مِّنْهُمْ ۖ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ سَرْتَ سَرْنَا مَعَكَ ۖ) » فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ « (مَا بِكُمْ أَلَا سَدِّدْتُمْ لِرَشْدٍ ۖ وَلَا هَدَيْتُمْ لِعَقْدٍ ۖ) » أَفَمِثْ هَذَا يَنْبَغِي أَنْ أَخْرُجَ ۖ وَإِنَّمَا يَخْرُجُ فِي مُثْلِ هَذَا رَجُلٌ مِّنْ أَرْضِكُمْ شَجَاعَنَّكُمْ وَذُوِّيْ بَاسِكُمْ ۖ وَلَا يَنْبَغِي لِي أَنْ أَدْعُ الْجَنْدَ وَالْمَصْرَ وَبَيْتَ الْمَالِ وَجَبَاهَةَ الْأَرْضِ وَالْفَقَاءَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَالنَّظَرَ فِي حُقُوقِ الْمُطَالِبِينَ ۖ ثُمَّ أَخْرُجُ فِي كُتْبَةِ أَخْرَى ۖ وَأَنْقَلَقَ نَقْلَقَ الْقَدْحَ فِي الْجَفَيرِ الْفَارَغِ ۖ وَإِنَّمَا أَنَا قَطْبُ الرَّحْمَى تَدُورُ عَلَيْهِ وَأَنَا بِكَانِي ۖ فَإِذَا فَارَقْتَهُ اسْتَحْجَارَ مَدَارَهَا وَاضْطَرَبَ ثَقَالَهَا»⁽¹⁹⁷⁾ .

2 - ترتيب العسكر :

يقسم عسكر الامام الى خيالة ورجاله ، يتوزع على النواحي التالية : الميمنة والميسرة والقلب وميمنة القلب وميسيرته ، ولكل منها قائدتها وجنودها . أما الربوة القبائل ، فقد كان يعقدها لرؤسائهم وأمرائهم . أما معسكيات الجيش ، فيجب أن تكون في مكان يمكن الدفاع عنه والاحتياط به لصد هجمات الاعداء ، وهذا ما يسمى بالواقع الاستراتيجية في الحرب الحديثة ، كسفوح الجبال وأعلاها ومنعطفات الانهار وغير ذلك من الواقع الحصينة . كما أن رصد العدو وتحركاته من الأمور الهامة في الحرب والسلم ، وهي ما يعرف بعمليات الاستطلاع في الحرب الحديثة . ولا ينبغي توزيع الجندي في أماكن متباude لأن توزيع القوة يعرضها للخطر ، وتوحيدتها أدعى للنصر ، على أن يكون الجيش كرجل واحد متتساكم الأعضاء ، فإن ذلك يبعث الميبة والرهبة في العدو ، فإذا حل الليل فلا بد من الحراسة وتهيئة السلاح واعداده لكل مفاجأة أو بعثة من العدو⁽¹⁹⁸⁾ .

وإذا وقعت الحرب وجب على كل قائد أن يلتزم بما وكل اليه ، لأن من العجز أن يحمل الوالي ما عليه ويتكلف ما ليس من تكليفه ، ففي كتاب الى كميل بن زياد عامل الامام علي (ع) على هبة قاتل (ع) : « أَمَا بَعْدَ فَإِنْ تَضَعِّفَ الْمَرْءُ مَا وَلَيْ ۖ وَتَكْلِفُهُ مَا كَفِي لِعَجْزٍ حَاضِرٍ وَرَأْيٍ مُتَبَرٍ»⁽¹⁹⁹⁾ ، ومن وصية له وضى بها معقل بن قيس الرياحي ، وكان من شيعة علي (ع) ، حين انげذه الى الشام في ثلاثة آلاف مقاتل ، قال (ع) مبديا بعض الخطط والأقوال الحكيمية في الحروب : « اتق الله الذي لا بد لك من لقائه ولا متهى لك دونه ولا تقاتلن إلا من قاتلك ، وسر البردين ، وغور بالناس ، ورفه في السير ، ولا تسر أول الليل فإن الله

⁽¹⁹⁹⁾ نفسه ، ج 17 ، ص 149.

⁽¹⁹⁷⁾ (أنظر) (ج) ، ج 7 ، ص 285.

⁽¹⁹⁸⁾ نفسه ، ج 15 ، ص 89.

جعله سكنا ، وقدره مقاما لا ظعنا ، فارج في بدنك ، وروح ظهرك ، فإذا وقفت حين ينبطح السحر ، أو حين ينفجر الفجر ، فسر على بركة الله ، فإذا لقيت العدو ، فقف من أصحابك وسطاً ، ولا تدن من القوم دنو من يريد أن يتسبح الحرب ، ولا تباعد عنهم تباعد من يهاب الباس ، حتى يأتيك أمري . ولا يحملنكم شتانهم على قتالهم قبل دعائهم والأعذار لهم (200) .

إن أوامر الامام بضرورة أن يقف القائد بين أصحابه وسطاً ، فيها من الحكمة وحسن التدبير ، لأن القائد هو الرئيس ، والواجب أن يكون الرئيس في قلب الجيش ، لأنه إذا كان وسطاً كانت نسبته إلى كل الجنوab واحدa . وإذا كان في أحد الطرفين ، بعد من الطرف الآخر ، فربما يختل نظام الجيش ويضطرب .

وقبل الدخول في الحرب ، لا بد من الاستعداد لها بتأمين وسائل النصر فيها ، من جند وسلاح وفخذوا للحرب أهبتها ، واعدوا لها عدتها (201) ، إلا أن كثرة الجندي وتوفير السلاح لا تغني عن إرادة القتال وإخلاص القلوب ، إذ لا غباء في كثرة عدكم مع فلة اجتماع قلوبكم (202) ، فالعبرة ليست في العدد والكمية ، ولكن في الفعالية والتوعية وقوّة الإرادة والإجماع على ذلك .

والحرب تتطلب الحذر واليقظة حتى لا يستغل العدو الففلة ويضرب ضربته ، لأن من نام لم ينم عنه . ومن مستلزمات اليقظة ، عدم ذكر النساء والامتناع عن المقاربة ، حتى لا يفت في عضد الحمية ويقدح في معاقد العزيمة . كما لا ينبغي استصغار العدو والتقليل من أهميته اعتماداً على غرور القوة وجبروتها ، لأن الضعيف المتقطّع قد يتتصّر على القوي الساهي ، والحرب هي ملن سبق ، لأن البادي نظم وأقرب إلى الانتصار . فإذا كان العدو يعتمد على الغدر والمكيدة ، ولا سبيل إلى الاقلاع عن سياسة العدوانية فإن مباشرته بالحرب والانقضاض عليه أفضل من انتظاره وتلقّي الضربة منه . يقول (ع) معنّفاً الآثار لشاقلم عن النبوض إلى مقاومة جيش معاوية : « إلا واني قد دعونكم إلى قتال هؤلاء القوم ليلاً نهاراً دسراً وإعلاناً ، وقلت لكم : إنّغزوهم قبل أن يغزوكم ، فواه ما أغزي قوم قط في عقر دارهم ، إلا ذروا ، فتواكلتم وتخاذلتكم حتى شنت عليكم الغارات وامتلك عليكم الأوطان » (203) .

وخسارة جولة في الحرب لا تعني خسارة الحرب كلها ، بل إن المؤمن بقضيته ، والصادم في موقعه ، قد يتخذ من المزاجية سبيلاً إلى الانتصار ، إذا أعاد الكرّة وأحكم العزيمة . وهذا تبيّه على عدم استصعب المزاجية واليأس من النصر لأن الحرب كثّ وفر ، يقول

(202) نفسه ، ج 7 ، ص 285.

(200) انظر (ح) ، ج 15 ، ص 92.

(203) نفسه ، ج 2 ، ص 7.

(201) انظر (ح) ، ج 2 ، ص 66.

(ع) لاصحابه عند الحرب ، لا تشنّن عليكم فرّة بعدها كرّة ، ولا جولة بعدها حلة ، واعطوا البيوف حقوقها ، ووطّنوا للجنوب مصارعها ، وانصرعوا أنفسكم على الطعن الدعسي ، والضرب الطلعفي ، واميتوا الأصوات فإنه أطرب للفشل ⁽²⁰⁴⁾ .

ولما كانت الحرب تتناول الأول فالاول ، فقد أوصى (ع) بما يشبه خطوط الدفاع اليوم ، وذلك بتقديم القوى المحسنة بالدروع ، لأنها أقدر على المقاومة والصمود ، وتأخير القوى الحاسرة ، فيقول في حث أصحابه على القتال : « فقدموا الدارع ، وأخرروا الحاسر ، وغضّوا على الأضراس فإنه أئمّة للبيوف عن الهام والتلروا في أطراف الرماح ، فإنه أمر للاستهانة ، وغضّوا الأبار ، فإنه اربط للجاثس وأسكن للقلوب ، واميتوا الأصوات فإنه أطرب للفشل ، ورابتكم فلا تغلوها ولا تخعلوها إلا بأيدي شجعانكم والمانعين للذمار عنكم ، فإن الصابرين على نزول الحقائق ، هم الذين يحفّون برباتهم ويكتفونها : حفافيها ووراءها وأمامها لا يتأخرون عنها فيسلموها ، ولا يتقدّمون عليها فينفردوها ⁽²⁰⁵⁾ .

ذلك هي الحرب كما فهمها الإمام علي (ع) ، فهي ليست مجرد سلاح ورجال ، ولكنها استعداد وكر وفر ، وتحصين وقويه ومناورات واستنزاف طاقات ، وغایيات شريفة تهدف الى المداية والاصلاح واستصالب بؤرة الشر والفساد ، وفوق ذلك فهي إنسانية بكل ما في هذه الكلمة من معنى في بعدها عن الظلم والجور .

3 - الاهتمام بالجند :

إن هذه التبعة الشاقة الملقاة على عاتق الجندي ، تؤهلهم لنيل الاهتمام الزائد من قبل القيادة العلوية . فهم جند الله لأنهم يقاتلون في سبيله ذوداً عن الإسلام والمسلمين ، وهم حماة العدالة إذ لا عدالة بلا قوة ، والقوة بلا عدالة استبداد ، بهم يصان الدين والوطن من الأعداء ، وبهم يستتب الأمن والنظام في البلاد ، شرط أن يتتوفر لديهم الأخلاص والنزاهة والصدق في المعاملة . لذلك فإن الإمام (ع) يحدّر ولاة أمره من استعمال الظلمة في شؤون العباد ، يستوي في ذلك الرؤساء والجندي ، فيقول للأشرت : « فول جنودك أنصحهم في نفسل الله ولرسوله ولأمامك ، وأظهّرهم جيّا ، وافضلهم حلّيا ، من يعطيه عن الغضب ويستريح إلى العنبر ، ويرأف بالضعفاء وينبو على الأقوباء ، ومن لا يثيره العنف ، ولا يقعد به الضعف ، ثم الصدق بذوي المروءات والاحسان وأهل البيوتات الصالحة والسوابق الحسنة ، ثم أهل النجدة والشجاعة والشجاعة والسماحة ، فإنهما جماع من الكرم وشعب من العرف » .

وبتابع (ع) أوامره بتفقد أمور الجندي والسرير على مصلحتهم والوقوف على ما يعانون من

⁽²⁰⁵⁾ نفسه ، ج ٨ ، ص ٣ .

⁽²⁰⁴⁾ نفسه ، ج ١٥ ، ص ١١٤ .

المهوم والمشاكل ، وتأمين العيش الكريم لهم كفرض واجب على الوالي لما يتبع عن عدم الاهتمام بهم من خطورة تدفعهم الى التمرد والعصيان ، والاستهانة بكرامة الناس ومتلكاتهم فيقول : « ثم تفقد من أمرهم ما يفقد الوالدان من ولدهما ، ولا يتفاهمن في نفسك شيءٍ قويتهم به ، ولا تخرون لطفاً تعاهدتم به وإن قل ، فإنه داعية لهم إلى بذلك النصيحة لك وحسنظن بك .. »⁽²⁰⁶⁾

اما أفضل رؤساء الجندي عند الإمام (ع) ، فهو الذين يعيشون بين جنودهم ويعاملونهم بالعطف والرأفة ، ولا يشغلون عنهم او يتغاهلون مشاكلهم واهتماماتهم . ولا بد من معاملة الجندي والرؤساء بحسب خدمتهم للبلاد والعباد ، وتكريمهم بمقياس العمل الصالح ، لا بالاحساب والأنساب ، وذكر محسن افعالهم وجعل بلاطهم وحبذ مآثرهم لما في ذلك من تشجيع لهم على مواصلة البذل والعطاء ، والاستمرار في طريق الخير والصلاح ، دون تفرقة بين شريف او وضعيف ، قريب او بعيد .

وإذا كان الجندي سياج الأمة ودرعها الحصين ، وبناء مجدها وكيانها ، كان على الأمة أن لا تهمش شأن جنودها ، وتحجف بحقهم من الخراج الذي به قوامها ، إذ « لا قوام للجنود إلا بما يخرج الله لهم من الخراج الذي يقوون به على جهاد عدوهم ويعتمدون عليه فيما يصلحهم ، ويكمّن من وراء حاجتهم »⁽²⁰⁷⁾ . هذا التفاعل بين الجندي والشعب يكفل مصلحة كل منها دون أن يضر أحدهما بالأخر . وإذا حدث ذلك ، فإن الإمام (ع) يعمل لإعادة الحق إلى نصابه ؛ إذ ليس للجنود مشاراة الشعب كما ليس للشعب مشاراة الجنود ، فكلاهما جسم واحد متفقان في الأهداف والغايات . لذلك فإن الإمام (ع) لا يتأخر عن معاقبة أي فريق يضر في مصلحة الفريق الآخر . ففي كتاب له إلى العمال الذين يطأ عملهم الجيوش قال : « أما بعد ، فإني سيرت جنوداً هي مارة بكم إن شاء الله ، وقد أوصيتم بما يحب الله عليهم من كفّ الأذى وصرف الشذى ، وأنا أبرا اليكم والى ذمتك من معرة الجيش إلا من جوعة المصطرب لا يجد عنها مذهبًا إلى شبعه ، فنكحوا من تناول منهم ظلماً عن ظلمهم ، وكفوا أيدي سفهائكم عن مصادتهم ، والتعرض لهم فيما استثنيناهم منه ، وأنا بين أظهر الجيش ، فارفعوا إلى مظالمكم وما عراكم مما يغلبكم من أمرهم ولا تطبقون دفعه إلا باهله وفي ، أغیره معونة الله ، إن شاء الله »⁽²⁰⁸⁾ .

وهكذا فليس للجيش في الحكومة العلوية شأن إلا خدمة الشعب وعدم الاعتداء عليه ، كما وليس على الشعب مقاومة الجندي والتعرض لهم إلا عند تجاوزهم على حقوقه ، فله

. (208) نفسه ، ج 17 ، ص 147.

. (206) انظر (ح) ، ج 17 ، ص 52-51.

. (207) نفسه ، ج 17 ، ص 48.

عند ذلك حق التكيل بهم ورفع مظلتهم إلى القائد ، أما إذا كان ذلك بسبب جوع أو ما يضطرون إليه ، فلا سبيل للشعب عليهم .

٤ - الصلح :

قلنا أن الإمام علي (ع) لا يدخل الحرب إلا مكرهاً ، ولا يخوض غمارها إلا في سبيل الله دفاعاً عن النفس وذوداً عن الإسلام وال المسلمين . لذلك فهو سرعان ما يميل إلى الصلح إذا ما دعي إليه ، حفناً للدماء ، وصوناً للنفوس من أن تشحن بالضغائن والآثارات . وهذا هو مبدأ الإسلام الداعي لإشاعة الأمان والسلام على الأرض لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْهُلُوا فِي السُّلْطَنِ كَافَةً، وَلَا تُشْبِهُوا خُطُورَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَذُولٌ مُّبِينٌ﴾ (البقرة / 208) ، وقوله تعالى : ﴿وَإِنْ جَنَحُوا إِلَيْنَا فَاجْنِحْنَا لِنَبْلُمْ فَأَجْنَحْنَا لَمَا وَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ﴾ (الأنفال / 61) ، وهذه هي نفس السياسة التي اتبعتها رسول الله ﷺ مع أعدائه ، وما صلح الخديبة إلا مثلًا على ذلك . وإذا عقد الصلح ، فلا بد من الوفاء بالمهد ، فهذا أمر أجمع عليه كافة الأديان والقوانين ، لأن الكفر به ذميمة ، أمناً للعباد ورحمة بهم وصوناً لعزهم وكرامتهم . فالصلح ، كما يفهمه الإمام (ع) ، ليس صلح القوي للضعف ، ولا الغالب للمغلوب ، بما يعليه من شروط الذل والقهقهة والسيطرة ، كما هو الحال في أيامنا هذه ، ولكنه مقيداً برضاء الله الذي هو الشرط الأساسي فيه . ومن البادئه أن الصلح المكفول برضاء الله ، هو ما يضمن للناس خيرهم وحربيتهم وإرادتهم وصيانت حقوقهم ، مما يكون له أثره في القضاء على مادة النزاع وبؤرته . وهذا ما عبر عنه الجاحظ بقوله : «... فعل (ع) كان ملجمًا بالورع عن جميع القول إلا ما هو له عز وجل ، ومنع اليدين من كل بطش إلا ما هو رضا ، ولا يرى الرضا ، إلا فيما يرضاه الله ويحبه ولا يرى الرضا إلا فيما دل عليه الكتاب والسنّة ...»⁽²⁰⁹⁾ .

على أن عقد الصلح وجب أن يكون عكماً بالفاظه ، صريحاً في دلالاته ، فلا يتحمل أكثر من معنى واحد ، حتى لا تنتطرق إليه التأويلات والعلل وطلب المخارج ، فإذا وقع العقد ، فلا بد من الالتزام به وعدم نقضه ، اعتماداً على تأويل خفي ، لأن هذا من باب النفاق والرياء ، ولأن الصبر على ما فيه من ضيق خير من التبعات الناجمة عن الغدر به ، وجاء في كلام الإمام (ع) إلى مالك الأشتر : «ولا تقد عقداً تجوز فيه العلل ، ولا تعلو على لعن القول بعد التأكيد والتثبتة ، ولا يدعونك ضيق أمير لزمك فيه عهد الله إلى طلب انسانه بغير الحق ، فإن صبرك على ضيق أمير ترجو انفراجه ، خير من غدر تحالف تبعته»⁽²¹⁰⁾ .

ج - صلاح حال الرعية :

ويكون ذلك من خلال الاهتمام بشؤون الأمن والثقافة والصحة ووظائف الدولة والخدمات وما إلى ذلك من الشؤون الاجتماعية . ولا يمكن لهذه الخدمات أن تتم ما لم تتم

. (210) نفسه ، ج 17 ، ص 107.

. (209) انظر (ح) ، ج 10 ، ص 229.

العلاقة بين الراعي والرعيية على الصدق والاخلاص والتعاون المتبادل ، ضمن اطار مصلحة الوطن والمواطن . لذلك فإن الإمام علي (ع) يحدد جملة من الحقوق المتبادلة بين الراعي والرعيية تكفل هذا الامر فيقول : «أيها الناس ، إن لي عليكم حقاً ولكم عليّ حق . فاما حقكم عليّ ، فالنصيحة لكم ونور ففيكم ، وتعليمكم كيلا تجهلوا ، وتأديبكم كيما تعلموا . وأما حقي عليكم ، فاللوفاء باليبيعة ، والنصحية في المشهد والمغيب والاجابة حين أدعوكم ، والطاعة حين أمركم»⁽²¹¹⁾ . أما إذا تجاوز كل منها ما يتوجب عليه من الحقوق تجاه الآخر ، «... . اختلفت هنالك الكلمة ، وظهرت معالم الجحود ، وكثير الادغال في الدين ، وتركت عجاج السنن ، فعمل بالموى ، وعطلت الأحكام ، وكثرت علل التغوس ، فلا يستوحش لعظيم حق عطل ، ولا لعظيم باطل فعل ، فهنالك تذلل الإبرار ، وتعزز الإشرار ، وتمطرم تبعات الله عند العباد»⁽²¹²⁾ . فإذا وصلت الأمور إلى هذا المستوى من الجحود والضلال ، فإن الإمام (ع) يشير إلى الطريق السليم لعلاج هذه الأوضاع الفاسدة ، وذلك بالتناسخ والتعاون بين العلاء وأولي الشأن ، لتحديد الداء والدواء ، فإن كان التقصير من الحاكم نصوحه وقويمه ، فإن استقام والا عزلوه . وإن كان من بعض الرعية ، تعاونوا مع الحاكم على إصلاحها ، فإن فاتت والا قاتلوها حتى تفيء إلى أمر الله . لهذا جاء التأكيد على ضرورة وضع الرجل المناسب في المكان المناسب ، على أن تكون الكفاءة شرطاً للاختيار والتوظيف لا القرابة أو الصداقة .

ولقطع دابر الفساد من أنفسهم ، فإن الإمام علي (ع) يوصي بالتوسيع عليهم ، حتى لا يستغلوا وظائفهم لصالحهم الشخصية ، ومراقبتهم بدقة ، ومجازاتهم بما فعلوا ، وما جزاء الاحسان الا الاحسان وما جزاء السيئة الا بمثلها .

بذلك يكون الإمام علي (ع) قد تنبه إلى قضايا العمال في وقت كان ينظر فيه إليهم كمخلوقات وجدت لل FEC و الشقاء من القدر والسهء لا من الأرض ، وما زال كفاحهم ضد الظلم والاجحاف مستمراً حتى يومنا هذا .

وللإمام علي (ع) آراء صائبة في اختيار الموظف واعداده لممارسة المسؤولية المناطة به . وهذه التربية لا نطال فئة معينة بل هي تنسحب على الجميع ابتداء من القمة نزولاً حتى القاعدة .

- شخصية الحاكم : فلا بد والحقيقة كذلك من أن يختار لادارة شؤون الحكم والرعاية من هم أكثر كفاءة واستقامة ، من أهل الورع والصدق الذين لا تستميلهم الأهواء ولا ناسفهم المطامع والشهوات أو تطريتهم المدائح لأنها من الأمور التي تصرفهم عن جادة الحق

. (211) نسخة 2 ، ص 189-190 . (212) نسخة 11 ، ص 92 .

وسوء السبيل . لذلك فإن الإمام علي (ع) يؤكد على التوعية الجيدة في كبار الموظفين وصغيرهم حتى يرتفع كلاً منهم عن الصغائر ويصبح فاضلاً . إذ يستحيل على من استعبدته الشهوات أن يكون فاضلاً .

والإمام (ع) يقدس الفضيلة ويعملها شرطاً ضرورياً في تربية الحكام وتهذيبهم لأن الناس على دين ملوكهم كما قبل . فالسلطان الفاضل قدوة على نشر الفضيلة ورعايتها في الخاصة وال العامة . لذلك فإنه يحذر من قبول الرياسة على الرعية إذا لم تتوفر شروط الفضيلة لأن عدم وجودها يكون سبباً في نشر الرذائل وعدم القدرة على ضبط الناس الذين يتبعون سيرة حاكمهم في ممارسة اللهو والعبث والطيش مما يؤثر سلباً على كيان المجتمع ككل .

وهكذا فإن صلاح الرعية من صلاح الحاكم وفسادها من فساده . ومن رام استقامة رعيته كان الأجرد به أن يبدأ بنفسه أولاً فينها عن غيرها فإذا استقامت كان السيد المطاع والحاكم المجل ، ولا ذهبت أعماله أدراج الرياح ، فكان بناء هشاً تذرية الرياح . يقول الإمام علي « ينبغي لمن ولـي أمر قوم أن يبدأ بنفسه قبل أن يشرع في تقسيم رعيته وإلا كان بمنزلة من رام استقامة ظلل العود قبل أن يستقيم ذلك العود »⁽²¹³⁾ .

من هذا المنطلق فإن كف النفس عن شهواتها وإدراجهما على ممارسة الفضائل والأعمال الصالحة هي أمور ينبغي على الحاكم أن يتحلى بها ويسير بهديها ويلزم بها من هم دونه حتى يستقيم حال الرعية لأن الناس لا تؤخذ إلا بالعدل لمحبتها له ، ولا تنفر إلا من الظلم لكرهها له . يقول الإمام علي (ع) في كتابه إلى الأشتر « فليكن أحـبـ الـذـخـائـرـ إـلـيـكـ ذـخـيرـةـ العمل الصالح . فـأـمـلـكـ هـوـاـكـ ، وـشـعـ بـنـفـسـكـ عـمـاـ لـاـ بـحـلـ لـكـ فـإـنـ الشـعـ بـالـنـفـسـ الـأـنـصـافـ مـنـهـاـ فـيـاـ أـحـبـتـ أوـ كـرـهـتـ »⁽²¹⁴⁾ .

- شخصية الوالي : وباعتبار أن الولاية خزان الرعية ووكلاء الأمة وسفراء الأئمة ، فإن عملهم ينعكس سلباً أو إيجاباً على الإمام والرعية على حد سواء . فهم شركاء الإمام في الأمانة ، فإن خانوا لا بد من أن يتآثر بخيالتهم ، وإن حفظوا الأمانة كانوا مدعاه فخر واعتزاز له . ثم إن أثرهم على الرعية هو من الخطورة بمكان . ذلك أنهما يساهمون إما في إذلالهم وافتقارهم أو في اعزازهم وتوسيعة الحال عليهم . لهذا أوجب الإمام علي (ع) ضرورة حسن اختيار ومراقبة من يختاره لمارسة الحكم بالنيابة عنه وباستمرار حتى لا تدفعه غفلة الحاكم إلى استغلال منصبـهـ لـصـالـحـ الشـخـصـيـةـ فـيـسـأـلـ بـأـسـوـالـ النـاسـ وـمـتـلـكـاتـهـ وـيـنـعـمـهـ حقوقـهـ وـقـابـلـهـ بـالـغـورـ .

- شخصية الوزير : إن الوظيفة في شرع الإمام علي أمانة ، لا طمعة ، وخدمة للناس

. 31 (214) نفسه ، ج 17 ، ص

. 269 (213) أنظر (ج 20 ، ص

لا وسيلة لظهورهم واستعبادهم وسرقة أموالهم ومتلكاتهم كما يقول إلى الأشاعر عامله على أذريجان « وأن عملك ليس لك بطعمه ولكنه في عنقك أمانة وأنت مسترعٌ لمن فوقك »⁽²¹⁵⁾

فالموظف مسؤول أمام الله وأمام نفسه ومنهم على رأسه . هذا القدر من المسؤولية لا يتوفّر كما يرى الإمام (ع) إلا عند من يتوفّر فيه الصدق في الأقوال والأفعال والورع في جميع التصرفات « والصدق بأهل الورع والصدق »⁽²¹⁶⁾ كما يقول (ع) ، ومن كان من أهل الكرم والمجد ومكارم الأخلاق وذوي السوابق الحسنة والماضي الثلث ، من نشأوا في بيوت العز و مجالس الفضل والاستفادة من خبراتهم وفضائلهم لأنهم أقدر على بث الفضيلة ونشر القيم كما يقول : « ثم الصدق بذوي المروءات والأحساب وأهل البيوتات الصالحة والسوابق الحسنة ثم أهل النجدة والشجاعة والشخا والسماحة فإنهم جماع من الكرم وشعب من العرف »⁽²¹⁷⁾ . ولا سبيل إلى التفرد بالرأي في الحكومة العلوية بل لا بد من التشاور في صغير الأمور وكثيرها حتى يكون القرار صادراً عن الأغلبية . فالإمام ينصح الولاية بضرورة التشاور مع وزرائهم على أن لا يستعنوا بأرادة الرجال من ذوي الصفات المذمومة كالبخيل الذي يحب البخل وينسقون من عاقبة الكرم والاحسان ، والجبان الذي يعقد الأمور ويشطط لهم والعزم ، والخربيص على حطام الدنيا الذي يزيّن هبّ أموال الناس بالجسور عليهم لأن البخل والجبن والحرص غرائز شرقي يجمعها سوء الفتن بالله . لذلك يبني الإمام (ع) عن استئذان من شارك في اثنين أو عان على ظلم وينصح بعدم اتخاذهم بطانة يعتمد عليهما لأنهم أعون على الظلم والعدوان والتخلّي عنهم حتى ولو بلغوا الغاية من الوعي والذكاء .

وتجدر الإشارة إلى أن الإمام علي (ع) لا يبني عن الاستعانت بال مجرم إذا كان لديه شيء من الخير والاحسان . إنما يبني عن الوثوق به والاطمئنان إليه لأن الخير والشر من طبعه فلا ينبغي أن يصرّفنا شره عن الانتفاع بخبره . كما أنه يوصي الوالي بتقويم الوزير إليه حتى يائس به ويغدق عليه بماله حق لا يطمع بأموال الناس ويعاقبه إذا ساءه على أن لا يكون المذنب والمسيء عنده بمنزلة سواه ول يكن أفضلهم عنده أقوالهم بغير الحق وأعوذهم على الخبر وأصلبهم في المواقف . فالوزير في الدولة العلوية عن القائد على ترسیخ دعائم الحق ودفع الباطل وإماتته لا على تركيز حكمه وتشييه مهاراته بلغت به الأهواء والرذائل .

- شخصية كتاب الولاية : كان لكتاب الولاية أهمية كبيرة في الزمان الغابر ، إذ لعبوا دوراً هاماً في توجيه سياسة الحكام وما يتبع عن ذلك من أحداث .

. (217) نفسه ، ج 17 ، ص 51.

. (215) انظر (ج) ، ج 5 ، ص 33.

. (216) نفسه ، ج 17 ، ص 44.

أما مهامهم فكانت متعددة بحيث لا يستطيع القيام بها إلا من تميز بالبراعة والمعرفة والخبرة بأحوال الرجال والإحاطة بكل ما يجري في البلاد . ولقد حدد ابن أبي الحديد شخصية الكاتب ووظيفته من خلال شرحه لحديث الإمام علي (ع) بقوله : « واعلم أن الكاتب الذي يشير أمير المؤمنين إليه هو الذي يسمى الآن في الاصطلاح العرفي وزيراً لأنه صاحب تدبير حضرة الأمير والنائب عنه في أمره وإليه تصل مكتوبات العمال وعنده تصدر الأجروية وإليه العرض على الأمير . وهو المستدرك على العمال والمهتم عليهم وهو بالحقيقة كاتب الكتاب وهذا يسمونه « الكاتب المطلق » ». ⁽²¹⁸⁾

وهذه الوظيفة لضخامتها موزعة اليوم على عدة اختصاصات منها مكتب رئاسة الوزراء ووزير الدولة وكاتم السر ومدير التحريرات والمستشار الشخصي . لهذا نجد الإمام علي (ع) يؤكّد على ضرورة الثاني باختيار الكتاب من يتحلّون بمحاسن الأخلاق ومحامدها لأنّهم واجهة الحكم والحاكمين فيذكر لهم صفات ونحوهاً يجب توفرها فيهم فيقول بعد وصيته بضرورة الاهتمام بهم والنظر في أحوالهم . . . ثم لا يكن اختبارك إياهم على فراستك واستمتلك وحسنظنّ منك . . . ولكن اختبرهم بما ولوا للصالحين قبلك فأحمد لاحسنهم كان في العامة أثراً وأعرفهم بالأمانة وجهأً ، فإن ذلك دليل على نصيحتك الله ولن وليت أمره . . . ⁽²¹⁹⁾ فالفراسة ليست طرifice علمياً لاختبارك لأن الأشرار يلغون الحكم بالرياء والتفاق والمصادفة والتدعيس فينزلوهم منزلة الأخيار . إلا أنّ الحاكم الذي هو على قدر من الوعي والدراءة يعرف كيف يختارهم بالتجربة لهم وتقدير أعمالهم وما ولوه من قبل . فإن كانت بما يرضي الناس فإن رضاهم شهادة صلاحه وإخلاصه لأن من أصلح سريرته أصلح الله علانيته ومن أحسن ما بينه وبين الله أحسن الله ما بينه وبين الناس ومن كان كذلك وجب على الحاكم تقريره إليه وإيثاره على غيره فيكون بذلك قد ضمن رضى الله والرسول والناس أجمعين .

وحق تؤيّد هذه الوظيفة الغاية المتوجهة منها بصدق وأمانة وإنفاذ ، فإن الإمام (ع) يوصي بتنقييم فنون الكتابة وضرورتها بين الكتاب كان يكون أحدّهم لراسلة الأطراف والأعداء والآخر لأجروية العمال والأخر بحضورة الوالي على أن لا يتغافل الحاكم عنهم أو يتوارى عن عيوبهم بل عليه مرافقتهم باستمرار لأنّ المسؤول عنهم ومشارك لهم في كل عمل يقومون به . بهذا التوزيع للمهام يمكن ضبط الأعمال وانقاذها على الوجه المطلوب .

- **شخصية العامل** : إن كل مؤسسة بحاجة إلى عمال يتولون مهامها تمهيلاً للصالح العام . والدولة مؤسسة اجتماعية ثمار سلطتها باسم الشعب ولحسابه ومصلحته و بواسطته

. 76 (219) نفسه ، ج 17 ، من 79 .

. (218) انظر (ج) ، ج 17 ، من 79 .

نفر من أبنائه كما حددتهم ابن أبي الحميد : « عمال السواد والصدقات والوقف والصالح وغيرها » (220).

وأكَدَ الإمام علي (ع) ، كما هو الحال في شأن جميع موظفي الدولة من الولاية إلى الوزارة إلى الكتاب إلى القضاة ، على التحرِّي في اختبار العمال فلا يكون استعمالهم على أساس الصدقة والقرابة بل أن مقياس صلاحهم هو الاختبار والكافحة لا الشفاعة والتزكية ، تلك التي تؤدي إلى فساد البلاد وهلاك العباد كونها تأخذ المناصب من أهلهما وتستندها إلى الأذناب والمحاسب . وبفضل الإمام (ع) اختيارهم من أهل التجارب والحياة والأمانة ومن انحدر منهم من البيوتات الكريمة الصالحة ومن كان له قدماً راسخة في الإسلام لأن صلاح المجتمعات يمكن في صلاح أسرها ، إذ أن للتربية الأسرية أثرها الفعال في أخلاق الرجال وسلوكهم . فهم بحكم تربيتهم ووعيهم وتأريخهم المشرق أكثر حرضاً على مكارم الأخلاق ومحاسن الأمور وأقل طمعاً بأشياء الناس ومتلكاتهم .

مقابل ذلك لا بد من الاهتمام بطالع العمال وعدم الإجحاف بحقوقهم وتحسين أوضاعهم والشهر على مصالحهم وتوفير أرزاقهم لأن الجائع لا أمانة له والمظلوم لا حجة عليه . لذلك فإن كفاية الوالي مَؤْنَثُهم سبباً لاستصلاحهم وحجة عليهم إذا خانوا الأمانة يقول الإمام (ع) « ... ثم انظر في أمور عمالك فاستعملهم اختياراً ولا توَلَّهم عبادة واثرة فإنهم جماع من شعب الجور والخيانة ، وتتوَّجُّ منهم أهل التجربة والحياة من أهل البيوتات الصالحة والقدم في الإسلام المتقدمة فإنهم أكرم أخلاقاً واسع اعراضاً وأقل في المطامع إشرافاً ، وابلغ في عوائق الأمور نظراً ، ثم أسيغ عليهم الأرزاق فإن ذلك قوة لهم على استصلاح أنفسهم وغنى لهم عن تناول ما تحت أيديهم وحجة عليهم أن خالقو أمراك أو ثلموا أمانتك ثم تفقد أعمالهم وابعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم فإن تعاهدك بالسر لأمورهم حدوة لهم على استعمال الأمانة والرفق بالرعاية » (221).

وإذا كان للعمال الحق في تحسين ظروف حياتهم ، فإن للحاكم الحق في مراقبتهم باستمرار ورصد تحركاتهم وإذكاء العيون عليهم مشيراً إلى مبدأ التفتیش على الموظفين الذي تقره الدساتير الحديثة لكونه يضمن الحرص على التزام الحق والعدل والأمانة والرفق بالرعاية فإذا ثبت على أحد إساءة بإتجاه المراقبين والمفتشين فيها فلا بد من محاسبته والاقتصاص منه بحسب إسانته والتشهير به ويعبر عنه أمام الناس وعلى الملأ ليكون عبرة لغيره .

و قبل أن ترك هذا الموضوع نشير إلى مناقب الإمام علي (ع) وسياسة الحكمة في تحسين حال الرعية . لم يكن (ع) من الذين يبعدون المال ويكتنزونه أو يستعملونه في مصالحهم

(221) نفسه ، ج 17 . ص 68-69.

(220) انظر (ج) ، ج 17 ، ص 69.

وشهواعهم الذاتية ، ولا من الذين يستهويهم الجشع والطمع لتخثير الأطعمة والألبسة على أنواعها . فهو الفقير الذي عاش بين الفقراء وقام من أجلهم وهو القائد الذي قاد أمته في طريق الخير والصلاح وانتشرت لها من مهابي الفسق والرذيلة وأقام سنتها على العدل والمساواة ، لا يتباهى عن ذلك لومة لائم . وكان بإمكانه أن يماشي معاوياً في سياساته ، فيجمع ما شاء من الأموال ، ويستعملها في اجتذاب الأنصار والأعوان ، وبينما ما يشاء من الدور والقصور ، تكون مرتفعاً ووكرأً للرذيلة والفساد ، ويجمع حوله من البطانة ما يكفيه مؤونة الالتفات إلى الجماهير الشعبية الفقيرة ، ولكن أئمته له أن يفعل ذلك ، وفي داخله ثورة إسلامية عارمة تدعوه لاقلاق الشر وإحقاق الحق ... وكيف يستطيع على ذلك بالباطل ؟ ... لقد أمن بأن الناس إنما خلقوا للأخرة لا للدنيا ، لذلك فقد أمرهم بالتحفظ من الدنيا والاقتناع بالقليل منها ، فأخذ نفسه وولاته بما ينفع عنهم وعنهم عبأها وشorerها ، ولكن ليس بدرجة تدعوه إلى لبس العباءة والتخلّي عنها كما فعل عاصم بن زياد الذي اشتكته أخيه إلى الإمام فكان ردّه :

« يا عدى الله ، لقد استهان بك الحديث . أما رحمت أهلك وولدك ؟ أترى الله أحل لك الطيبات وهو يكره أن تأخذها ، أنت أهون على الله من ذلك . » وعندما حاول عاصم التشبيه به قائلاً : « يا أمير المؤمنين ، هذا أنت في خشونة ملبيك وجشودة مأكلك » . قال الإمام (ع) : « وبمحك أني لست كأنت . إن الله تعالى فرض على أئمته الحق أن يقتروا أنفسهم بضعة الناس ، كلاماً يتبيّن بالفقر فقرة » (222).

وها هو يحاكم عامله على البصرة عثمان بن حنيف لوليمة دعي إليها وينذره بأن الولاية ليست في اقتناص اللذائذ وأكل الطيبات ولكنها مشاركة للناس في مكاره الدهر ومساواتهم في جشودة العيش فيقول وقد آذاه ذلك : « فما خلقت ليشغلي أكل الطيبات كالبهيمة المربوطة همتها علفها أو المرسلة شغلها تقمّها ، تكترش من أعلافنها وتلهو عما يراد بها . أو اترك سدى أو اهل عابثاً ، أو أجز حبل الفضالة ، أو اعتسف طريق المتأهنة » (223).

لقد كان بإمكانه أن يشبع ويلذذ ويتمنع ولكن كيف يفعل ذلك وفي أرجاء الأمة الإسلامية الواسعة بطنوا لا عهد لما بالشبع ولا طمع لها في القرص وكيف ترضي عاطفته الإنسانية أن يبيت مبطاناً وحوله البطون الغرئي والأكباد الحرى . وهل يقنع بأن يقال له أمير المؤمنين ولا يقوم بتخفيف الأعباء عن كاهل الشعب ؟

بالطبع لا . لأن الشعب كان هاجس الأول ، ورفع الظلم عنه واسعاده من أولى الهممات التي اضططع بها وأوقف جهده عليها وخاصة الطبقة السفل من الذين لا حجلة لهم

(223) نفسه ، ج 16 . ص 287.

(222) انظر (ح) ، ج 11 ، ص 32.

المساكين والمحاجين وأهل البوس والزمني فكان أن جعل لهم قسماً من بيت مال المسلمين ، وقسماً من غلات صوافى الاسلام تكريماً لهم وانقادهم من ذل المالة . وقد رويت عنه مأثر كثيرة ثبت مدى حرصه على مال المسلمين ومدى اهتمامه بالرعاية وتوفير سبل الحياة الكريمة لهم وإزاحة كابوس الفقر عن كاهلهم من خلال النسوية في المطاء وإزالة الفوارق الطبقية بينهم .

د - عمارة البلاد :

وتكون بانعاش مرافق البلاد الزراعية والصناعية والتجارية باستخدام كافة الطرق والوسائل المؤدية الى ذلك من تحسين الانتاج وتطوير وسائل النقل والمواصلات وتقديم المساعدات وحماية المستهلك من الغش والاحتكار والتلاعب بالاسعار ومراقبة المحتكرين وإنزال العقوبة بهم . لذلك فالإمام (ع) يوصي بالتجار ويقول الى الأشت : « ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات ، وأوص بهم خيراً ... وتفقد أمرورهم بحضرتك وفي حواشيك بلادك ... فامنح من الاحتياط ... فمن قارف حكرة بعد نهيك ايها فنكيل به وعاقبه من غير إسراف » (224) .

رابعاً : في الوطنية

للتربيه الوطنية مكانتها الرئيسيه في دساتير الأمم والشعوب ، ومهمتها تكمن في اعداد الشي ، على عية الوطن وخدمته بصدق ووعي وإيمان والندود عنه والعمل على رفعه وتطوره فيسائر المجالات بالتعاون مع سائر أبناءه . والشعوب منذ فجر حياتها ، وحق يومانا الحاضر ، ما زالت تعتبرها إحدى الركائز الهامة لبناء مجدها ومستقبلها « فالآقوام البدائية مثلأ كانت وما تزال في بعض الواقع الثنائي المنعزلة ، تعطي أولادها عند البلوغ دروساً نظرية وعملية عن أسرار القبيلة وتقاليدها ، وعاداتها قبل إدخالهم في عضويتها ، كما أن الرومانيين كانوا يحفظون أبناءهم مجموعة من أهم قوانين البلاد اطلق عليها اسم الألواح الآثني عشر » (225) .

ولقد كان خطب الإمام (ع) دورها في تنمية هذا الحس الوطني والشعور القومي ، بعيداً عن العصبية والقبلية الجاهلية ، بل في إطار التعاون بين سائر الشعوب ضمن حدود الحق والعدل والأخوة ، فلم يعد الوطن هو المحدد بمساحته وحدوده وشعبه (القطرى) ولا المحدد بلغته ودينه وتاريخه (القومي) فهذه الاوطان هي من الضيق بحيث لا تسع أفق الامام

(224) انظر (ج) ، ج 17 ، ص 83.

(225) شهلا ، جورج ، وجربلي عبد السميع وحنانيا ، الماس شهلا : الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية ، دار العلم للملائين بيروت 1978 ، ط 4 ، ص 245 - 246.

ومداركه . إن نظرته (ع) للوطن تلغي الحدود وتجاوز الحواجز روحية كانت أم مادية ، وعتقد لتشمل الوطن الانساني « ليس بلد بأحق بك من بلدك ، خير البلاد ما حلك »⁽²²⁶⁾ . فالوطن الذي يقصده هو حيث يطمئن فيه الإنسان إلى وجوده ومصيره وحقوقه ، لأن وطن الإنسان هو راحة الإنسان وأمنه وحريرته وكرامته وحقوقه ومصيره ، فكل بلد يؤمّن له ذلك هو وطنه الذي يخلص له ، ويستميت في سبله سواء أكان بلد الآباء والأجداد أو لم يكن ، أما الأسماء والألفاظ فوسيلة لا غاية »⁽²²⁷⁾ .

والوطن هو حيث يمكنني حاجة الإنسان ويرفع عنه كابوس الفقر والعزوف فيعيش بكرامة وإباء ويتجنب ذل السؤال لأن « الغنى في الغربية وطن ، والفقر في الوطن غربة »⁽²²⁸⁾ . إن ما تستتجه من هذه الكلمات هو الإيمان بوحدة الأمة والعمل على تكريس هذه الوحدة من خلال تربية الفرد وإعداده اعداداً وطنياً صالحاً . والمواطنة الصالحة تقضي ببناء كيان الفرد الفكري والعاطفي والأخليقي .

أ - البناء الفكري :

وهي تتضمن تربية ثقافة الفرد بشذوذ الحكم ومعناه وسلطاته ووظائفه وعلاقة إحداثها بالأخرى ، وما له من حقوق وما عليه من واجبات تجاه وطنه وأهله لذلك فهو يوصي بضرورة الاهتمام بالشرايع العادلة ، والسنن الفاضلة ، والوصايا الخيرة للتزود منها بالخبرات التي تساعد على حسن سير الأمور بحيث تجربى على سنن ثابتة فاضلة بدلاً من الخطط في الجهلات ، وهذا من شأنه أن يضفي على علاقة الحاكم بالمحكوم طابع الأخوة والثقة والمحبة والاحترام ، فتتأصل الوطنية في النفوس وتتراءم تلقائياً لخدمة الوطن .

ب - البناء العاطفي :

ويقصد بها تغذية شعور الفرد بكل عاطفة نبيلة نحو وطنه وشعبه . فالمواطنة الصالحة لا تكتفي بالقيم والمبادئ الفكرية المجردة ، بل لا بد من ممارستها عملياً على أرض الواقع لذلك كان الوجدان هامة وصل بين الفكر والسلوك . وكان العمل هو الضمانة الوطنية الحالصة . فالوطن لا تحييه النسوع ولا تعمق جذوره إلا بساعده أبنائه وأصحاب المصلحة العليا في بقائه حرآً عزيزاً . لذلك فإن الإمام (ع) يدعوا إلى الغيرة على الأوطان وينهي على أولئك الذين يتقاусون عن نصرة بلادهم فيقول « يغار عليكم ولا تغرون ، وتغزوون ولا تغزوون ، وبعصى الله وترضون »⁽²²⁹⁾ . فالوطنية إذن ليست نشيداً حاسياً ولا تغني بالآمجاد ، ولكنها وفاء وتفصحية والتزام .

(226) انظر (ج) ج 18 ، ص 190 .

(227) على الفلسفة ، ص 179 .

(228) نفسه ، ج 2 ، ص 75 .

ج - البناء الخلقي :

وهي الهدف الاساسي للتربية الوطنية ويدوتها تبقى الأفكار والعواطف لا صابط لها ولا وازع .. لذلك فإن الإمام (ع) يؤكد على الناحية المسلكية من شخصية الإنسان فيرى ضرورة قيام العلاقة بين البشر على المعية والأخوة والاحترام المتبادل يظهر ذلك في القول : « يا بني أجعل نفسك ميزاناً فيها بينك ، وبين غيرك فاحبب لغيرك ما تحب لنفسك واكره له ما نكره لها ، ولا تظلمي كي لا تحب أن تظلم واحسن كما تحب أن يحسن إليك واستيقن من نفسك ما تستقيمه من غيرك وارض من الناس بما ترضي لهم من نفسك »⁽²³⁰⁾.

هذا التفاعل الوطني الخير الذي يذرءه (ع) في نفوس الناس كان وسيلة لغاية أكبر هي وحدة الوطن ورص الصفوف والتعاون من أجل الصالح العام . وكثيراً ما كان يدعم هذه العاطفة البديلة بحث الرعية على التألف والتآخي فيقول : « ليتأسس صغيركم بكبيركم ، وليرأف كبيركم بصغيركم ، ولا تكونوا كجفاة الجاهلية ، لا في الدين يتقهون ولا عن الله يقلون ، كثيرون يبغضون إداح ، يكونون كسرها وزراً ، ويخرج حضانها شرآً »⁽²³¹⁾ . كما كان يدعوا إلى تقى الله والعمل الصالح والأخذ بالمكارم والفضائل والمعاني في حوانج الناس والمصادقة والتعاطف والتزاور وغير ذلك من القيم الاجتماعية التي تبني روح الأخوة والتعاون بين أبناء الشعب الواحد كما في الحديث إلى كميل : « مر أهلك ان يبروحوا في كسب المكارم ويدخلوا في حاجة من هونائهم »⁽²³²⁾ .

ذلك هي الروح الوطنية التي بعثها الإمام علي (ع) في نفوس الرعية فإذا ما درجو عليها كانت لهم عوناً على صلاح أنفسهم وجمع شبات كلمتهم لحماية بلادهم من العدو الداخلي المتمثل بالفساد والضلال والعدو الخارجي المتربص بالبلاد ، يغتنم فرصة ضعفها وتفككها للانقضاض عليها .

خامساً : في القضاء

القضاء ، ويراد به منصب الفصل بين الناس في الخصومات ، قديم قدم الإنسان ، إذ كان بحاجة إليه منذ وجوده على الأرض لحماية حقوقه من تعديات الآخرين ، ولقد اهتم الإمام علي (ع) بهذا المنصب وجعله تحت مراقبة شديدة ليكون صورة من عدل السباء على الأرض فلم يصانع أو يداري أو يداهن في الحق ، بل كان حرباً شعواء على الظالمين والظالمين ، فزحت العدالة في عصره ، واطمئن الناس إلى حقوقهم وجودهم ومصيرهم ، وتغير مفهوم القضاء فلم يعد « مؤسسة تضاف إلى سائر المؤسسات التي أنشأها الأقوباء لأكل الضعفاء ، والظالمون لارهاق المظلومين ، وأصحاب السلطان لأنخذ السبيل على الناس بالعدوان »

. (232) نفسه ، ج 19 ، ص 99.

. (230) انظر (ج) ، ج 16 ، ص 84.

. (231) نفسه ، ج 9 ، ص 282.

والتنكيل⁽²³³⁾ . ، ولكنه انصاف مظلوم ، ورحمة بالناس ، وحكم بحق⁽²³⁴⁾ . فنظم أصوله ورتب قواعده ، وجعله مبادئ وقوانين تأخذ طابعاً إنسانياً بعيداً عن العبارات الجامدة الجافة ، فإذا القضاء رحمة بالناس وتصريف عادل لشؤونهم ، وإذا القاضي أخ رؤوف رحوم والناس لديه آمنون مطمئنون من وصول الحق إليهم .

المساواة أمام القانون أمر لا بد منه في دستوره^(ع) ، لأن الناس سواء لا فرق بينهم أمام الحق . إن الآيات المطلقة بهذه القاعدة والشعور العميق بما قد يساور أحد المتخاصمين من المذلة ساعة يحس أن في القضاء أدنى إيثار لانسان على انسان ، جعل الاسم^(ع) يلتزم الحياد فلا ينحاز إلى جانب دون الآخر بل هو يساوي بينها في المعاملة حتى يصدر الحكم عن نزاهة وصدق فيقول^(ع) للأشر^(ع) : «فاحفظ لهم جناحك ، والن لهم جانبك وابسط لهم وجهك ، وأس بينهم في اللحظة والنظرية حق لا يطمع العظاء في حيفك لهم ، ولا يأس الصعفاء من عدلك بهم»⁽²³⁵⁾ .

هذا الاهتمام الذي يوليه^(ع) لهذه القاعدة دفعه إلى أن يكون أكثر تشدداً وصرامة في تطبيقها حتى على نفسه في عصر كان القانون بخدمة الحكم ضد مصالح المحكم فصار الحكم ليس بفارق أن يمثل أمام القضاء مع أي إنسان آخر ، وإن يقبل الحكم له كما يقول في نهجه : «والزم الحق من لزمه من القريب والبعيد»⁽²³⁶⁾ .

وبعد المساواة أمام القانون يفترض الاعتراف بحرية القاضي المطلقة في أن يحكم بوجوب القانون والضمير بعيداً عن الضغط والهوى ، كي يكسب القضاة حصانة تمكّنهم من الحكم بالعدل ، ولتأكيد ذلك ، أوجد الإمام^(ع) ، كما في عهد الأشر^(ع) ، جهازاً للشرطة كي يكون عوناً للقانون وللقاضي في البحث عن أهل الريبة واعتقالهم ومعاقبتهم ولم يسبقه في ذلك إلا نظام «العسس» الذي أوجده عمر بن الخطاب ، وهو الطواف ليلاً للبحث عن النحرفين^(ع) .

إن الحديث عن طابع البشر وعن حقيقة التعامل بينهم ، بتخبر أنفسهم وضمائرهم ومحاولة سيطرة الأقواء منهم على الضعفاء ، أمور انطلق منها^(ع) للكشف عن حقيقتيين تساعدان على انحراف القضاة :

- الأولى ضغط السلطة التنفيذية بحيث يحكم القاضي بما ت عليه لا بما يراه .

- الحاجة إلى المال التي قد تضطره إلى قبول الرشوارات واستقلال منصبه بالاستفادة منه .

فقضى على هذين السبيبين وأوصى بضرورة مراقبة القاضي باستمرار وتقريره وحمايته

(233) جرداق ، جورج : بين علي والثورة الفرنكية دار الحياة ، بيروت 1970 ، ص 252-254.

(234) نفسه ، ص 252-254.

(235) انظر (ح) ، ج 15 ، ص 163.

(236) انظر (ح) ج 17 ، ص 97 ، انظر مقاضاة أحدهم لعلي أمام الخليفة عمر بن الخطاب .

والبذل له والتوسعة عليه . وهذه خطوة هامة في استقلال القضاء ، وفصله عن السلطة التنفيذية بحيث لا تتدخل في شؤونه أو تؤثر عليه . كما أنها محاولة جادة لتحرير القضاة من ضغط الحاجة التي قد تغيرهم على الحكم بغير الحق ، جاء في عهد الأشتر : « ثم أكثر من تعاهد قضائه وأفسح له في البذر ما يزيل عنده وتقل معه حاجته إلى الناس ، واعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك ليأمن بذلك اختيار الرجال له عندك »⁽²³⁷⁾ .

ولما كان منصب القضاة من الأهمية بمكان ، فإن من يتول هذا المنصب يجب أن توفر فيه بعض الصفات التي تساعد على أن يحكم بوعي من ضميره وخلقه واستقامته فيبتعد كل ما من شأنه أن يؤثر على سلامة الحكم الصادر عنه حتى لا يفسر سلوكه المثير بعدم نزاهة القضاة جاء في عهد الأشتر : « ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ، من لا تضيق به الأمور ولا تحكم الخصوم ولا يتمادي في الزلة ، ولا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفه ، ولا تشرف نفسه على طمع ، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه ، وأوقفهم في الشبهات ، وأخذهم بالحجج ، وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم ، واصبرهم على تكشف الأمور ، واحرمهم عند اتضاح الحكم ، من لا يزدهيه أطراء ، ولا يستعمله إغراء وأولئك قليل »⁽²³⁸⁾ .

هذه المثالية التي يتحدث عنها الإمام (ع) توضح مدى الاهتمام البالغ بالقضاء في تصريف الأمور وحفظ الحقوق ، كما تفسر ما كان يعنيه من أزمة أخلاقية حادة انحرفت به عن جادة الحق . وحتى تأتي هذه السياسة نتائجها المرجوة منها فإنه (ع) يمنع أن يتول أمر القضاء ، الأقرباء والأصدقاء ، لما في ذلك من تشجيع لهم على التساهل باحكامه ، واعتماداً على ما بينهم وبين الحكم من صلات .

بهذا يكون الإمام علي (ع) قد سا بالقضاء إلى مستوى انساني ، هو من الرفعة بحيث لا يستطيع أحد أن يطاله أو ينال منه ، أو يفكر بالانحراف عنه ، لما له من مكانة سامية في هيئة الحكومة التي تحدث عنها كتاب « النهج » . ولقد شهد الاسلام نخبة من ائمه القضاة وأكثرها صدقأً في جنب الله ، فكان لماراساتها العادلة ، ولا علميتها الشاملة الدور البارز في وضع أصول التشريع الاسلامي وفي مقدمة هؤلاء علي بن أبي طالب (ع) الذي كان « ميزان القضاء والافتاء ذخيرته حكمة قيسها من نبع النبوة ، واتساع أفق وعلم فياض ، لا يباريه في ميدانه صاحب ولا رفيق ، حتى أصبح في المستعمرات ذات الرأي الخامس الأخير ، وكتب باحكامه الغنة أصول التشريع الاسلامي في كل نواحيه ، والمعنى أصوات لامعة من ذخيرة معرفته على مشكلات الحياة ومسائل القضاء حتى كان ابن الخطاب وهو صاحب القضاء على عهد أبي بكر يقول فيه : « لا يقيت معضلة ليس لها أبو الحسن »⁽²³⁹⁾ .

(237) (الامام علي بن أبي طالب ، ص 210-211).

.59 (238) نفسه ، ج 17 ، ص 58-59.

التربية عند المعتزلة

لعل من المفيد قبل الخوض في الفكر التربوي عند المعتزلة ، أن نتحدث بعض الشيء عن الوسط الذي عاشوا فيه ، باعتباره العامل الأهم الذي أثر على صياغة معتقداتهم الفكريّة .

لقد ظهرت مدرسة الاعتزاز في فترة شهدت نشاطاً سياسياً وفكرياً واسعاً ، عليناً وسررياً ، ضد الأمويين . فكثرة الأضطرابات وتعدد الانتفاضات يذكي أوارها ذلك الصراع الفكري الحاد الذي جرى بين القدرة القائلين بحرية الإنسان وقدرته على خلق الأفعال من غير أن يكون الله فيها صنع ولا تقدير ، وبين الجبرية الذين يقولون بأن الأفعال مقدرة سلفاً وفق مشيئة الله .

في خضم هذا الصراع كان لا بد للامويين ، من أن يؤيدوا الفئة التي تخدم مصالحهم ، فوجدوا في الجبرية الأيديولوجية التي تتماشى وسياستهم القائمة على القهر والظلم ، وبالمقابل ، فقد صبوا جام غضبهم على زعماء القدرة وأتباعهم قتلاً وتعذيباً وتنكيلًا واضطهاداً ، لأنهم « كانوا يكرهون القائلين بالقدر » ، وإن ذلك لم يكن منهم عن ضيق بالمناقشات الكلامية بحد ذاتها ، بل لأنهم كانوا يرون في زوال عقيدة الجبر خطراً على سلطانهم (١) .

في هذه الفترة الراخمة بالصراعات ، كان لا بد من طرح فكر بديل ينافس سياسة الحكم الأموي ، فظهرت مدرسة الاعتزاز بقيادة واصل بن عطاء (80-131 هـ) كرد فعل على الذين ينسبون إلى الله أوزارهم ، وواجهت أيديولوجية الأمويين بفكر صاغه تحت « الأصول الخمسة » ، وحدثت له من الانصار كل من فكر على أساسه ، فكان معتزلياً جمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، العدل ، الوعد ، والوعيد ، المزلة بين المزليين ،

(١) غولد تزير ، العقيدة الإسلامية والشريعة في الإسلام ، ترجمة وتملیق مجموعة من الأساتذة ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة سنة 1959 ، ص 76-77 .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإذا أكملت في الإنسان هذه الخصال فهو معترضٌ⁽²⁾ .

لقد انطلقت المعتزلة في تربيتها واعدادها للإنسان الداخل في جماعتها ، من منطلقات أساسية بنت عليها صرحها الفكري ، لذلك فإن نظرتها إليه لا تغدو عن كونها شاملة ، فلا تغفل منه جانب من جوانب شخصيته . « فهو الكائن الذي خلقه الله من نفس وجسم ، تشكلاً فعالته في الوجود كما قال بشر بن المعتمر »⁽³⁾ ، وهو الذي يجمع بين جنبيه قوى متنبأة تجتمع به نحو الشر والخير ، فلا الشر متصل فيه ولا الخبر من طبعه ، بل هو يجمع بينهما بفعل الإرادة الحرة التي يتلكها . تقول المعتزلة بلسان الملاحظ : « لا ترى أن فيه طبائع الغضب والرضى ، وألة اليقين والشك ، والاعتقاد والتمنى وفيه طبائع الفطنة والغباء ، والسلامة والنكر ، والتصححة والفسد والوفاء والغدر والرياء والأخلاق ، والحب والبغض ، والجد والمزلل ، والبخيل والجود ، والاقتصاد والسرف والتواضع والكبر ... »⁽⁴⁾ .

وهو المخلوق العاقل ، الذي حباه الله بعقل يستطيع به وحده أن يرتاد المجهول ، ويقف على الحقائق ، ويسير غور الغواص ، فلا يحتاج في ذلك إلى الشرع . لذلك فهم يدرجون أفراد جماعتهم على استعماله ، بل هم يجذبونهم على التفكير ويرغبونهم في النظر من خلال رياضة عقلية أساسها حرية الفكر والاجتهداد في الرأي . ولنست المعرفة الناجمة عن العقل كتلك التي يكشف عنها الحس ، لأن الأولى مدرومة باليقين ، أما الثانية فهي معرضة للخطأ من أجل ذلك كانت الرؤبة بالعقل لا بالحس كما يقول الملاحظ : « فلا تذهب إلى ما ترين العين ، واذهب إلى ما يريك العقل . وللأمور حكمان : حكم ظاهر للمحاسن ، وحكم باطن للعقول والعقل هو الحجة »⁽⁵⁾ .

هذا الفكر الذي جعل من العقل ومن حرية الإرادة الإنسانية في اختيار ما نريده من الأفعال ، منطلقات أساسية له ، قلب الموقف وغير المعادلة . فبدلاً من أن يكون الإنسان خاضع في تفكيره وفعله لإرادة الله ومشيتيه ، أصبح على ضوء هذا الفكر سيد الموقف ، بيده زمام الأمر ، فلا شيء خارج عن إرادته و اختياره . وهنا تكمن الخطورة بالنسبة للسلطة الأممية التي ترى في الجبر غطاء فكريًا وسياسيًّا لمارسانها السلطوية ، فلا عجب والحقيقة كذلك من أن يصنف المعتزلة في عداد أعداء السلطة الأممية وأن يعتمدوا السربة في نشاطهم الفكري ، خوفاً من بطش الأميين واضطهادهم ، يقول عبد الجبار : « أصحابنا ليسوا طريقة الاستئثار والانقاء من الخوف ... واستمر على أصحابنا هذا الانقباض ... لأن المخصوص

(2) الانتصار ، ص 93 .

(3) الحيوان ، ج 1 ، ص 130 .

(4) نفس ، ج 1 ، ص 125-126 .

(5) مقالات الإسلاميين ، ج 2 ، ص 331 .

اختلطوا بالظلمة واستعنوا بهم على أهل العدل والتوحيد . . . ولولا ما ذكرنا من الانقباض لظهروا به ولا ظهروا ⁽⁶⁾ .

ومن الطبيعي أن يلجا المعتزلة إلى التعليم كوسيلة لنقل أفكارهم إلى اتباعهم ، ولكن كيف ينسق لهم ذلك ، والسلطة تلاحمهم وتصادر أفكارهم وتفرد عليهم مشاريعهم . لذا كان التخفي أمر يفرضه الواقع عليهم ، مما دفع بعضهم إلى « إقامة مدارسهم الفكرية وحلقات دروسهم في مزارع خاصة بهم بعيداً عن المدن وأعين الشرطة » ⁽⁷⁾ .

ولم يتردد المعتزلة مطلقاً في استخدام العلم والترجمة والفلسفة ، وهي أمور مضافة إلى العقل بالتعرف ، من أجل إسناد وتوضيح ما رموا به من أفكار وعقائد . كما أنهم تذكروا للمحافظين والمشددين الذين ضيقوا سلطان العقل وحرية التفكير . أما المعرفة فقد كانت تحصل لهم بطرقين : الاستدلال العقلي والحس مع تقديمهم الأول على الثاني . يقول الخياط : « إن التعرف سبب للمعرفة موصل إليها ، ومن الحال أن يتقدم المسبب سبيباً . وذلك أن الأشياء المعروفات لا ينعدوا أحد أمرين : إما أن تكون مستدلاً عليها أو محضة . فالاستدلال هو تعرف الأشياء المستدل عليها ، والحس هو إدراك الحواس حتى يعرف الشيء ، المحسوس ومن الحال أن تكون المعرفة تقدم الاستدلال الموصل إليها والحس الذي هو سبب إليها . وهذا بين واضح لا يخفى على ذي عقل » ⁽⁸⁾ .

ومع إيمان المعتزلة المطلق بالعقل وقدرته على ارتياح المجهول ، إلا أن هذا لا تستطيعه إلا فتة قليلة درجت على استعماله ، في حين أن الأغلبية الساحقة من الناس تتعلق بعادات وتقاليد الآباء وتهوى الأخذ بالبدويات وتنشق التحصيل والنظر فإذا أكرهت عليه ازدادت جهلاً وخرقاً . يقول الجاحظ : « ولكن للناس تناس وعادات وتقليد للأباء والكبار ، ويعملون على الموى وعلى ما يسبق إلى القلوب ، ويستقلون التحصيل ويملون النظر حتى يصيروا في حال من عاودوه وأرادوه ، ونظروا بأبصار كليلة وأذهان مدخلولة مع سوء عادة والنفس لا تغيب وهي مستكراة ، وكان يقال : العقل إذا كره عمي ، ومتى عمي العقل جساً وغلهظ وأهمل ، حق بالف الجهل ولم يكدر بهم ما عليه ولو ، فلهذا واشباهه ، قاموا على الآلف والسابق إلى القلب » ⁽⁹⁾ .

لذلك فقد عمد المعتزلة إلى أسلوب يشجع على النظر والبحث ، كما يساهم في تربية اتباعهم وتعويذهم على الأخذ بالعادات الحسنة وترك العادات السيئة ، هذا الأسلوب الذي

(6) عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تحقيق فؤاد سيد ، طبعة تونس ، 1972 م ، ص 331 .

(7) نفسه ، ص 302-303 .

(8) الانتصار ، ص 86 .

(9) الحيوان ، ج 4 ، ص 166-167 .

اعتمدته الأديان السماوية في دعوة البشر إليها ، متمثلة في ذلك مع الفطرة التي جلوا عليها ، وقصد به التهذيب والترحيب والترغيب فيري المحافظ أن الناس طبعوا على العمل بالرغبة والرهاة فهم لا يتقادون إلا لمنافعهم ولا يخضعون إلا لصاحب القوة . فيقول : « فعلم الله منهم لا يتعاطون ولا يتواصلون ولا يتقادون إلا بالتأديب ، وإن التأديب ليس إلا بالأمر والنهي ، وإن الأمر والنهي غير ناجحين فيهم إلا بالترغيب والترحيب اللذين في طبائعهم فدعاهما بالترغيب إلى جنته ، وجعلهما مما ترکوا في جنب طاعته وزجرهم بالترحيب بالنار من معصيته ، وخوفهم بعقابها على ترك أمره ، ولو تركهم جل ثناوه والطياع الأول ، جروا على سنن الفطرة وعادلة الشيمة »⁽¹⁰⁾ .

أما في مجال الحياة العامة ، فإن المعتزلة تدعى إلى التعاون والتواصل وتأكيد ما هو فطري بين البشر من حيث حاجتهم بعضهم إلى بعض لتأمين معايشهم والمحافظة على حقوقهم ومصالحهم ، فهم مجتمعين متعاونين أقدر على تحقيق ذلك مما لو كانوا متنابذين مشتتى القرى والأنفس ، ذلك لأن حاجات كل فرد منهم متعددة ، وهو بمفرده لا يستطيع تحقيق ما يحتاج إليه لهذا اقتضت الضرورة والطبع أيضاً إلى تعاضدهم فيما بينهم⁽¹¹⁾ .

إلا أن الناس يتطللون فيما بينهم لما في جلتهم من الطمع والحسد فاحتاجوا من أجل ذلك إلى من يردعهم ويحفظ حقوقهم من التعديات والتتجاوزات ولو تركوا وشأنهم لفسدت عليهم حياتهم واستحكمت الرذائل من نفوسهم لأنهم ، « يتطللون فيما بينهم بالشره والحرص المركب في أخلاقيهم فلذلك احتاجوا إلى الحكم »⁽¹²⁾ .

وإذا كانت السلطة واجبة وضرورية لحفظ كيان الأمة وضمان حقوقها ومصالح الناس كافة ، فإن زمامها منوط بإرادة الإنسان واختياره لا بتقدير فوقى لا طاقة له على دفعه أو معارضته ، لأن في ذلك مصادرة لحرية الإنسان وسلباً لإرادته وضرراً لمبدأ العدالة الذي آمنوا به . فالسلطة إذن ، تستمد من مصالح الناس ، لا من قوى غبية تفرض على الناس كل شيء ، وبالتالي فهي خاضعة لارادة الناس ومصالحهم فإذا ما تناقضت المصالح بينها ، أصبحت الثورة شرعية وجاز مقاومة الحكم الطغاة وعزلهم إذا لم يذعنوا للحق ، على أن يكون ذلك بصورة متدرجة من السهل إلى الصعب كما سبق علمنا في ذلك .

ولكي تعم الإزدواجية في السلطة ، فإن المعتزلة ترفض أن يكون للأمة أمامان في وقت واحد ، منعاً للتناقض والصراع المؤديان إلى خراب الأمة وتشتت قواها .

هذا النهج الثوري الذي سلكه المعتزلة ، بنم عن التعلق بوطن تسوده الحرية والعدالة

(10) رسائل المحافظ : تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة المانجي ، مصر 1965 ، ج 1 ، ص 161 .

(11) أنظر الحيوان ، ج 1 ، ص 36 .

(12) رسائل المحافظ ، ج 1 ، ص 161 .

والمساواة ، وهي أقانيم ثلاثة ما زالت البشرية تناضل من أجلها حتى يومنا هذا . فكانت دعوتهم صريحة إلى عبادة الوطن ، وهم بذلك إنما يقررون ما هو طبيعي في جبلة البشر ، لأن عبادة الوطن « شيء شامل لجميع الناس وغالب على جميع الجماعات»⁽¹³⁾ كما قال المخاطب . لقد أراد المعتزلة من الإنسان أن يكون حراً في فكره وعمله حتى يكون مسؤولاً أمام نفسه وأمام الله تعالى ، فجعلوا من الحرية المطلق الأساسي للتفكير ، إذ لا حرية عندما يكون الفكر مقيداً ، ولا فكر عندما تكون الحرية مقيدة . هذا الإيمان المطلق بالعقل والحرية ، جعلهم يبحثون في أمور الدين والدنيا بجرأة ودون تrepid ، منكرين أن تكون آية مسألة فوق العقل وخارج سلطانه ، حتى ولو كانت مرتبطة بالذات الالهية كرأيهم في وجوب العدالة عند الله . لقد خرجو بالعقل والحرية عن المألوف ، وغالباً باستعمالها حتى تجاوزوا الحدود ، فحكموا العقل في تفسير القرآن ورفعوه فوق الشريعة وجعلوا سلطانه أعلى من سلطانهم وأوجبوا المعرف به وحده . وإذا كانت حرية الفكر من مسؤوليات التقدم والرقي « ولكن المعتزلة اتخذوا حرفيتهم حرية مطلقة دون الشعور بالمسؤولية التي تتطلبها هذه الحرية ، ودون أن يضعوا لها حدأ تقف عنده»⁽¹⁴⁾ .

ولم يكن المعتزلة منسجمين في كل ما دعوا إليه . فهم مع إيمانهم بحرية الإنسان إلا أنهم خالفوا أنفسهم في كثير من المواقف . فقد حاولوا فرض ما اعتقادوا به على غيرهم ، خاصة فيما يتعلق بمسألة خلق القرآن ، كما أنهم كانوا يضطهدون ويقتلون على من خالفهم في اعتقادهم معتبرين أن ذلك منكراً . فإن واصل بن عطاء حين تبين له إلحاد بشار بن برد قال : « أما لهذا الملحد الأعمى المشفى المتكئ بأبي معاذ من يقتله . . . ؟ أما والله لو لانا الغيلة سجدة من سجادات الغالية ، لبعثت إليه من يبعي بظنه على مضجعه ، ويقتله في جوف منزله ، وفي يوم حفله »⁽¹⁵⁾ ولم يسكن عنه حتى نفاه إلى البصرة .

ذلك هي أبرز خطوط المعتزلة في التربية ، وهي تختلف في معظمها ، مع ما قوله الإمام علي (ع) واعتقد به ، وتختلف في بعضها عنه ، وخاصة في مسألة الإمامة .

فالإمام (ع) والمعتزلة متتفقان حول النظرة إلى طبيعة الإنسان وحقيقةه ، من حيث قابلته للشر والخير وتكونه من النفس والجسم معاً . كما أنها يكتفian له تربية سياسية واجتماعية ووطنية هادفة ، من أجل اعداده اعداداً فاضلاً ، ويسعدن له أيضاً ، الحرية فولاً وعملاً ، ويؤكد كل منها على اعتبار عقله من المصادر الموثقة في الحصول على المعرف ، وإن كان الإمام (ع) أكثر إنسجاماً في هذه الأمور ، بوضعه الحدود لكل من العقل والحرية .

(13) رسائل المخاطب ، ج ١ ، ص ٦٣ .

(14) المعتزلة ، ص 195 .

(15) المخاطب / البيان والبيان ، تحقيق فوزي عطري ، بيروت 1968 ، ج ١ ، ص ٣١ .

اما الخلاف ، فهو في الامامة . فيما اوجبها (ع) بالشرع والنص ، وجعلها شأنًا من شؤون السباء ، لادارة أعمال البشر ، ودعمها بالعصمة ، اختلف المعتزلة في هذا الأمر ، فمنهم من اوجبها بالعقل والاختيار ، ومنهم من اوجبها بالشرع ، رغم انقاذهم الامام (ع) ، على ضرورة قيام سلطة في المجتمع تتولى شؤون الناس بشخص امام واحد في كل عصر .

فالامامة من الأمور التي أثارت كثير من الجدل والنقاش . فتفرق فيها الناس ، واحتدم الخلاف بينهم . فالذين قالوا بوجوبها دائمًا وأبدًا وفي كل الأحوال ، فهم الشيعة بكل فرقها ، والمعتزلة عدا الأصم والفوطي ، الذين قالوا بعدم وجوبها اذا تناصفت الامة ولم تتطال ، والخوارج عدا النجدات ، والمرجنة وأهل السنة . وهناك من قال أن الخوارج لا يوجبون الامامة ، ولكن المعتزلة يصححون ذلك كما يقول ابن أبي الحميد : « إنهم كانوا في بدء أمرهم يقولون ذلك وينهون الى أنه لا حاجة الى الامام ، ثم رجعوا عن ذلك القول لما أثروا عليهم عبد الله بن وهب الراسي⁽¹⁶⁾ ». كما أن الخوارج ينفون ذلك عن مذهبهم ويقولون : « إنه ليس منا ... من زعم أن الامامة ليست واجبة » ، الا أنهم يستطردون بوجوبها على الجماعة أن تكون لها مقومات الجماعة الحقة ، عدداً وعدة بل وعلماً فيقولون « من رأى المسلمين أن الأمر بالمعروف والنبي عن المنكر ، لا يستقiman الا بالامامة ، وشروط وجوب الامامة على القوم ، أن يكونوا كنصف عدوهم في العدد والعدة والسلاح والحمولات والعلوفات وما أشبه ذلك ، وعندهم من العلم ما يكفيهم »⁽¹⁷⁾ .

وهكذا يبدو أن جميع هؤلاء قالوا بوجوب الامامة ، ولكنهم اختلفوا : هل طريق وجوباً هو العقل أم السمع ؟

إن الشيعة كلهم يقولون بالعقل كطريق لوجوبها⁽¹⁸⁾ . أما المعتزلة ، ففريق منهم ، وهم البغداديون وأبو عثمان الجاحظ ، قال ان العقل يدل على وجوب الرئاسة ، وهو قول الامامية أيضاً ، إلا أن الوجه الذي منه يوجب هذا الفريق من المعتزلة الرئاسة ، غير الوجه الذي توجه الامامية منها . فهو لا يوجونها على الله تعالى من حيث كان في الرئاسة لطف وبعد للملطفين عن موقعة القبائح العقلية ، وأولئك يوجونها على الملطفين من حيث كان في الرئاسة مصالح دنيوية ، ودفع مضار دنيوية كما يذكر ابن أبي الحميد⁽¹⁹⁾ .

اما معتزلة البصرة ، وكذلك الجبائيان ، أبو علي وأبو هاشم ، وجمهور أهل السنة ، فإنهم يرجعون وجوب هذا الأمر الى الشرع أو السمع ، وليس في العقل ما يدل على وجوبها .

(16) انظر ، (ج) ، ج 2 ، ص 308 .

(17) عمارة ، محمد : المعتزلة واصول الحكم ، بيروت 1977 ، ط 1 ، ص 18 .

(18) نفسه ، ص 17 .

(19) انظر (ج) ، ج 2 ، ص 308 .

والظاهر من كلام الامام علي (ع) السالف الذكر « لا بد للناس من أمر ... »⁽²⁰⁾ ، انه (ع) يعلل وجوب الرئاسة بمصالح دنيوية « بجمع به الفيء ، ويقاتل به العدو ، وتؤمن به السبل ، ويؤخذ به للضعف من القوي » .

وهكذا يبدو أن كلام الامام علي (ع) في الرئاسة وطريق وجوبها يتطابق مع ما قاله معتزلة البصرة في هذا المجال ، من حيث أن الله أوجها خدمة لميده ومصلحة لهم .

ومرة أخرى يظهر هذا التوافق والانسجام في التفكير بين الامام علي (ع) والمعتزلة . إن الفكر التربوي الذي صاغه الامام علي (ع) وحدد بنوته ونظرياته وأهدافه ، انطلاقاً من فهمه لرسالة الاسلام الخالدة ، ومن اعلميته المبدعة الخلاقة ، كان المنطلق الذي انطلقت منه سائر الفرق الكلامية في الاسلام ، وخاصة المعتزلة لتبني من خلاله ذلك الصرح الفكري العظيم ، الذي أخذ يتعاظم شيئاً فشيئاً ، بازدياد الفهم لمبادئ الاسلام وأصوله ، وبانتشار الأفكار الأجنبية الدخيلة ، التي أثارت العقول وشحدت الهمم لتهذيب هذا الفكر وفلسفته وصياغته في قوالب فلسفية متماضكة :

ولن يضرر الامام علي (ع) في شيء إذا ما ابتعدت عنه بعض الفرق وعارضته أخرى بمصالح دنيوية أو ملأرب سياسية . إذ يكفيه فخرأ انه كان من أفراد ذلك الرعيل الذي أثار كوابن الفكر وحرره من عقاله لينطلق في ميادين فكرية رحبة كانت السبب في عملية الانسان وتقديمه في جميع العلوم والفنون .

(20) نفسه ، ص 307

الخاتمة

إذا حاولنا استقراء ما قاله الإمام علي (ع) في « نهج البلاغة » من أفكار نجد أن المسائل المتعلقة بالخلق وما وراء الطبيعة من الأقسام الأساسية في هذا السفر القيم . ولقد تنوّعت البحوث حول هذا الموضوع ، فقسم منها يدعو إلى النظر في المخلوقات وأثار الصنع والحكمة الالهية ، فيبرز النظم العام في العالم العلوي والعالم السفلي ، وقد يشرح مخلوقاً عجيباً غريباً كالخفافش أو الطاووس أو النمل أو الجراد ، فيربّنا منها آثار الصنع والحكمة والتدبر .

وقد آخر ، تغلب عليه البحوث العقلية الفلسفية ، كذلك التي تتعلق بذات الله وصفاته وتوحيدته ، وإطلاقه من جميع القيود والحدود . وقد بلغ في ذلك حدّاً لا يدركه إلا من اصطفاه الله ، من زها الإيمان في قلبه وأزهّر العلم في عقله ، ومنها ما يبحث في المخلوقات العلوية كالملاك والجن والشياطين والصراط وغير ذلك .

أما الكون وما فيه من توازن دقيق في سائر مظاهره ، فهو من أكثر الأمور الدالة على وجود الخالق . وقد انطلق (ع) في ذلك من مطلقات بدائية ، وهي أنه ليس هناك شيء مادي يستطيع أن يخلق نفسه ، بل إن لكل مخلوق خالقاً . ولو سلمنا بقدرة الكون على خلق نفسه ، فإننا بذلك نصفه بالالوهية ، ومعنى ذلك أن نعترف بوجود إله ، ولكننا نعتبره إما مادياً وروحياً في نفس الوقت ، وهذا عمال ، فلا بد والحال كذلك من الإيمان بإله غير مادي خالق لهذا الكون ، ظهر في آياته وتتجلى فيه حكمته ، دون أن يكون هذا الكون كفواً له .

اما الإنسان ، فهو الغاية ، من أجله خلق الكون ، ليختلف الله في أرضه . وحق يكون جديراً بهذه الخلاقة ، لا بد من أن يسلك بوجي من دينه وضميره الخلقي والأنساني ، إلا أنه ولد نفسه خالية من كل نقش ولديه استعداد لتقبل ما يلقى إليه . لهذا كان لا بد من أخذه بالتعلم والتعليم حتى تشرق نفسه بالعلوم والمعرف ويسقّي لهم ، فتصدر عنه بالطبع لا بالتكلف ، عندها يستحق انسانيته ووجوده .

نستنتج مما تقدم ، بأن الطروحات الفلسفية التي اشتتمل عليها هذا الكتاب - والتي قفتنا بتحليلها والكشف عنها من خلال الفوصل في خطب وكلمات « نهج البلاغة » للإمام علي (ع) :

وما توفر لنا أيضاً من أفكاره وأفكار غيره من آئمة الفكر والفلسفة ، إنما تمثل غطاءً من التفكير يغلب عليه طابع الاعتزال ، بدليل الاتفاق شبه التام بين تلك المختارات من الأقوال والخطب التي جمعها الرضي ضمن هذا الكتاب ، وبين الشروحات التي وضعها ابن أبي الحديد المعتزلي وقارنها بمباديء أهل الاعتزال من جهة ، وبين تلك النصوص الوفيرة التي أمكننا الحصول عليها من مصادر ومراجع المعتزلة ، من جهة ثانية .

ويعتبر أن هذا الكتاب قد اشتغل على كثر من المعرف الالهية والانسانية تلك التي غيرت بعمق العاطفة الدينية وصدتها ، فإننا لا نصادف فيها تحليلاً فلسفياً منسقاً وشاملاً ومنتظماً في منهج مترابط الأجزاء وكان هذه الأفكار من الأمور المفروغ منها باعتبارها من الحقائق التي أقرها الاسلام ، فأصبحت وكأنها بدائية بذاتها ، فهي أقرب إلى الخطرات الفلسفية منها إلى المذهب الفلسفي . والفرق كبير بين مذهب فلسي وخطرة فلسفية « فالمذهب الفلسفي نتيجة البحث المنظيم وهو يتطلب توضيحاً للرأي وبرهنة عليه ، ونقضاً للمخالفين ... أما الخطرة الفلسفية ، فدون ذلك ، لأنها لا تتطلب إلا التفات الذهن إلى معنى يتعلق بأصول الكون من غير بحث منظم وتدليل وتنفيذ »⁽¹⁾ .

ومع ذلك ، فإن « نهج البلاغة » غني بالفلسفة والاعتزال إلى أقصى حدود الغنى ، حافل بالأفكار المتنوعة ، فتجد فيه من كل روض زهرة ، ومن كل عطر أرجأ وهي مبثوثة من كل فن بلا اشباع ولا كفاية . ذلك أنه ليس كتاباً منسق المواضيع ، وإنما هو أفكار مبدورة هنا وهناك تجتمع فيها تلك الروح الفاضلة المشبعة بتفاني الله وبمحبته وعبادته والمؤخوذة بجدية الهمة أنستها غيره سبحانه ، وأزالته منها كل المأرب البشرية ، وكل الشهوات الغرائزية والملذات الآنية التي تشدها إليها ، فلا شيء إلا الحق فقط ، فهو الغاية واليه سوف تكون النهاية .

ولقد جاءت الأبحاث التوحيدية فيه ، أساساً وقاعدة للأخلاق الفاضلة والصفات الحميدة ، وكانت هذه الأخيرة فيه منطلقاً للتشريع . وجاءت هذه الأفكار تستند بضمونها على كتاب الله وسنة رسوله ، وعلى عبقرية الامام (ع) الفذة التي انتجت هذا الفكر وصاغته في قوله فلسفية تتناول مختلف جوانب الكون والحياة .

ومن العبر التفريق بين الدين الاهي والفلسفة الالهية . لأن الدين ما هو إلا مجموعة معارف اعتقادية الهمة ، يعبر عنها بالأصول وأخرى فقهية أخلاقية ، يعبر عنها بالفروع . أما الأنبياء فإن الغاية من بعثتهم هداية البشر إلى الحياة الفضل والسعادة الحقيقية . وهل السعادة الحقيقية ، إلا أن ينال الإنسان بعقله الذي جاءه الله به ، أصول المعرف وحقائق العلوم بالاستدلال والبرهان حتى يسير بعد ذلك في حياته العملية على طريق العدل والاستقامة ؟

(1) فجر الاسلام ، ص 49 .

وهكذا ، فالدين لا يدعو الانسان الى السمع والقبول بلا بينة ، وكما قال تعالى : « قُلْ هَذِهِ سَبِيلٌ أَذْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ ، أَنَا وَمَنْ أَتَبَغَيْ » (يوسف / 108) بل يؤكد على ضرورة نيل الحقائق الاليمية بشعوره الاستدلالي الذي جهز به وهذا هو بالذات ما يعبر عنه بالفلسفة الاليمية .

هذه الحقيقة ، تدحض مزاعم الباحثين الاوروبيين وبعض المسلمين من ان الدين يقابل الفلسفة ، وانها معاً ، يقابلان العلم الذي يعتمد الحس والتجربة . فهو لا ، قوم استحوذت المادة على عقولهم واستثارت الطبيعية بكل تفكيرهم ، فباتوا اسرى منطقهم التجربى وتحكموا من خلال المادة والطبيعة على ما وراءها ، ونفوا كل ما ليس في متناول الحس والتجربة ، دون ان يرتفعوا بانتظارهم الى الدين وما فيه من عالم فلسفية مختلفة تلك التي عبر عنها الامام علي (ع) بشكل لا يخلو من العمق والوضوح ، بحيث يحتاج كل منها الى مزيد من البحث والتحليل .

هذه العالم المختلفة ، ترتبط بالتوجيد الذي هو وحده الاصل الحاكم في جميع شؤون عالم الوجود بحسب تعاليم الاسلام الذي يربط كل شيء باللامهوت وينهي كل شيء اليه في مختلف مجالات الحياة ، وجميع أحوالها وشروقها حيث ان كل قضية علمية أو عملية ، إنما هي مبنية على التوحيد ، وبهذا يكون الامام (ع) قد انتهى بالفلسفة الاليمية الى اوج كمالها بربطه بين العلم والعمل .

ورغم أن ما تكلم به الامام (ع) ، قد خالف النهج الفلسفى المتعارف عليه ، كما خالف الفلسفة ، في أن مؤلاه قد غلب عليهم أن يقيموا لفكرتهم نسقاً يعتمدها على صورة مبدأ ونتائجها ، في حين أنه : (ع) نثر القول نثراً وحسب ما تتطلبه الدواعي والظروف ، فإن روعة العبارة وعمق المعنى وجذالة اللفظ وغزارة المادة وتنوع الماضيبيع التي تحدث عنها ، هي نفسها التي ترتد اليها عناوين الفلسفه قد يفهم وحديثهم على السواء ، الا وهي : الله والكون والانسان ، هذه الامور جميعها ، ثبتت بما لا يدع مجالاً للشك ، بيان « نهج البلاغة » ، هو في صميم الفلسفه ومن المراجع الهامة التي يمكن أن يعتمد عليها في البحث عن مبادئ الاعتزال ، وان كاتب هذا الكلام وباعت هذا الفكر ، إنما هو فيلسوف بمادته كما يقول زكي نجيب محمود « ... واذن فالرجل - وان لم يتمددها - فيلسوف بمادته »⁽²⁾ . ورغم أن الامام علي (ع) لم يتبع نهجاً منطقياً في أبحاثه إلا أن ما صدر عنه في الأصل من أقوال وخطب ، تعبير عن تواصل حقيقي بين انسان وإنسان ، أي أنه مقول في إطار اجتماعي ، وكل ما يعبر عنه من أفكار هو في خدمة الغاية المتوجهة منها ، وخصوصاً اتنا نجد مثل هذه الظاهرة عند المفكرين الصادقين في عاطفتهم ، والذي يأتي تفكيرهم تغيراً عن حالاتهم

(2) محمود ، زكي نجيب : المقول واللامعقول في التراث العربي ، دار الشروق ، بيروت ص 30 .

النفسية المختلفة وهم يرسلون كلامهم على سجيتهم ، دونما التفات الى ما يعتوره من عدم ترابط في أجزاءه بشكل تسلسلي واحد .

ومع ذلك ، فإن أسلوب الامام (ع) ، اضافة الى بлагاته وشموليته ، يبقى عيّزاً في طرحه للفكرة . فالفكرة الجافة تأخذ عنده أبعاداً حية تصوّرية تثير في القارئ ، أعظم الأحساس وأعمق المشاعر وأبلغ المواقع . ومن كلماته الدالة على العلاقة الوثيقة بين اللغة والصورة والمدلّ ، ما جاء في حديث القبور ومخاطبتها وحديث الأموات . قال (ع) وقد رجع من صفين فأشرف على القبور بظاهر الكوفة : « يا أهل الديبار الوحشة والمحل المقررة ، والقبور المظلمة ، يا أهل التربة ، يا أهل الغربة ، يا أهل الوحدة ، يا أهل الوحشة ، أنت لنا فرط سابق ، ونحن لكم نتبع لاحق ، أما الدور فقد سكت ، واما الأزواج فقد نكحت ، وأما الأموال فقد قسمت ، هذا خبر ما عندنا ، فما خبر ما عندكم . ثم التفت الى أصحابه فقال : اما والله لو أذن لهم في الكلام لأخبروكم أن خبر الزاد التقوى »⁽³⁾ .

ولن يضر الامام علي (ع) في شيء إذا ما غلط حقه في كون « نهج البلاغة » من نتاج فكره وأثراً من آثاره ، ما دام يتمتع ، وباعتراف الجميع ، بسمات خلقية وفكرية فلما نجد مثيلاً لها عند إنسان ، وذلك بحكم الفطرة الطيبة التي نشأ عليها ، وبحكم البيئة الصالحة التي ولد وعاش في كنفها ، وب الحكم اختباراته في الحياة ، حتى أصبح خير مثل لنمط الحياة الفكرية في عهد من أزهى العهد الاسلامية ، وأعني به العهد الراشدي . ورغم أن العقيدة الاسلامية قد سيطرت عليه فجعلها محور اهتماماته ، فإن أحداً لا يستطيع أن ينكر عليه تفكيره الذاتي ، الذي وان غذته هذه العقيدة النيرة ، يبقى مصدره شخصية الامام (ع) الفذة وعقيريته الخلاقة .

لقد فاقت شهرة « نهج البلاغة » كل تصور ، وتعرض لكثير من الانتقادات ، وتصدى لشرحه وتفسيره جملة من الباحثين والعلماء ، على اختلاف تزعامتهم ومذاهبهم واحتياطاتهم ، وبلغت الشروح عليه حداً لم يبلغه أي كتاب آخر سوى القرآن الكريم⁽⁴⁾ ، فكان من شارحه المعترلي والأشعرى والحنفى والشافعى والشيعى والزيدى وغيرهم . وكان من شارحه أيضاً الفيلسوف والمتكلم والمحدث والفقىء والمؤرخ والأديب واللغوى وغير ذلك .

إن اهتمام العلماء والمفكرين بهذا الصرح الفكرى الكبير ، جاء نتيجة لغناه بالصور والابحاث المتنوعة ، فقد استهويتهم صوره البیانیة الرائعة ، وقطعه الفنية المثيرة ، وثرؤته الفكرية الغنية وهيمنت على مشاعرهم ظلاله الروحية والدينية ، وعاشوا معه في مناخ اسلامي

(3) انظر (ع) ، ج 18 ، ص 322 .

(4) ذكر « الامني » في خديره ج 4/ 164:169 . حس وسعون شرعاً . وذكر الخطيب في « مصادر نهج البلاغة » ج 1/ 248-313 مائة وواحد من الشروح .

نفي أخاذ ، وملاً أعماقهم بالتقدير والاكبار ، ورُزِّوا فيه كنزاً من كنوز الاسلام وتراثه العظيم⁽⁵⁾ .

لذلك فهو يعتبر من النهايات الاسلامية النفيسة بعد كتاب الله وسنة نبيه ، ومصدراً هاماً من مصادر المعرفة بحقيقة الله والحياة وما بعدها ، والعالم والانسان ، وسوف يقع شمس البيان البشري حتى قيام الساعة . يقول المشرق الفرنسي هنري كوربان : « وتأتي أهمية هذا الكتاب في الدرجة الأولى بعد القرآن وأحاديث النبي ، ليس بالنسبة للحياة الدينية في التشيع عموماً فحسب ، بل بالنسبة لما في التشيع من فكر فلسفى ، ويمكن اعتبار « نهج البلاغة » منهاً من أهم المناهيل التي استنقى منها المفكرون الشيعة . . . وإنك لنشعر بتأثير هذا الكتاب بصورة جنة من الترابط المنطقي في الكلام ، ومن استنتاج التائج السليمية ، وخلق بعض المصطلحات التقنية العربية التي أدخلت على اللغة الأدبية والفلسفية ، فأضفت عليها غنى وطلاوة ، وذلك أنها نشأت مستقلة عن تعریب الصوصن اليونانية⁽⁶⁾ .

وفي نهاية المطاف ، فقد ثبت لنا أن الإمام علي (ع) كان رائد الفكر التوحيدى في الاسلام ، والمنطلق الذي انطلقت منه سائر الحركات الفكرية الاسلامية ، هذه الحركات التي شُعّبت بعد ذلك في اتجاهات مختلفة لاسباب امتها الظروف السياسية والصراعات الفكرية التي تأثرت بالأفكار الأجنبية الدخيلة التي رافق انتشار الاسلام في بقعة واسعة من العالم ، فكان سبقه (ع) في الكلام عن الله والعالم والانسان في زمانه ، دليلاً على امام نفسه وذكائه الخارق وأعلميته الواسعة ، وهذا ما عبر عنه ابن أبي الحديد بقوله : « وبالجملة فحاله في العلم حال رفيعة ، لم يلحقه أحد فيها ، ولا قاربه ، وحق له أن يصف نفسه بأنه معاذن العلم ، وينابيع الحكم ، فلا أحد أحلى بها منه بعد رسول الله ﷺ⁽⁷⁾ .

وسواء اتفقت معه الفرق الكلامية والمذاهب الفكرية أم اختلفت ، فإن لكلماته وآرائه في العدل والتوجيد ، وتفكيره في العلم والانسان ، الصدى البالغ الذي ردته مختلف هذه الفرق ، وخاصة المعتزلة ، الذين أخذوا عنه واتفقوا معه في أكثر من موقع ، مما يثبت بأنه ، وليس المعتزلة ، رائد الفكر الفكري الحر في الاسلام ، وهذا ما يؤكده العقاد بقوله : « كان أشبه الخلفاء بالباحثين والمتقين أصحاب الحكمة ومذاهب التفكير ، وعنه لأخذ الحكماء الذين شرعوا علم الكلام قبل أن يتطرق اليه علم فارس أو علم يونان . . . »⁽⁸⁾ ، فكان بذلك في

(5) مصادر نهج البلاغة ، ص 424 .

(6) كوربان ، هنري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة مروءة وفيسى ، دار هوبالات بيروت ، ط 1 ، 1966 ، ص 80 - 81 .

(7) انظر (ح) ، ج 7 ، ص 220 .

(8) عبقرية الامام ، ص 27 .

طلبيعة المفكرين الذين تصدوا لлемة فلسفة العقيدة الاسلامية ، حق أضحي من الذين يعتبرون بحق ، من المثلين الحقيقين لروح الاسلام الصافي ، ولقد حظي كتابه « نهج البلاغة » ، باهتمام الأدباء والعلماء في كل عصر وجيل ، فوجد فيه رجل الدين عقيدة وفصيلة ، والفيلسوف حكمة وفلسفة ، ورجل الاجتماع دستوراً اجتماعياً منسقاً ، والأديب فتوناً أدبية رفيعة ، والمؤرخ أحداثاً تاريخية هامة ، فلا عجب والحال كذلك أن يبادر كثير من رجال الفكر والأدب الى طبعه وشرحه والتعليق عليه ، رغم ما أثير حوله من احتجاجات غير مقنعة .

ورغم كثرة شروح النهج ، فإن شرح ابن أبي الحديد يعتبر أفضلها . فقد جعله إطاراً جيداً بتصوره الرائعة التي تزدحم فيها الواقع التاريخية ، والبحوث الأدبية ، والمناقشات الفلسفية ، فهو بحق منجم لكنوز دفينة لا تقدر بثمن .

فهرس المراجع

- 1- الألمني ، عبد الواحد : غرر الحكم ودرر الكلم ، مطبعة العرفان صيدا ، 1931 م.
- 2- الأبراشي ، محمد عطية : التربية والحياة ، دار الكتب العربية بمصر ط ١ ، 1943 م.
- 3- ابن أبي الحميد : شرح نهج البلاغة ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر ، بيروت ، ط ٣ ، 1979 م.
- 4- ابن جاعة : تذكرة الساعم والمتكلم في أدب العالم والمتكلم ، تحقيق محمد هاشم التدويني - دار الكتب العلمية ، بيروت 1354 هـ.
- 5- ابن خلدون : المقدمة ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ط ع، د.ت.
- 6- ابن خلkanan : وفيات الأعيان مكتبة النهضة المصرية 1948 م.
- 7- ابن الربيع ، عبد الرحمن : تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول ، مطبعة الحلبي بمصر د. ت.
- 8- ابن الساعي : الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير ، تحقيق مصطفى جواد ، المطبعة السريانية الكاثوليكية ، بغداد 1351 هـ - 1934 م.
- 9- ابن سينا ، السياسة ، نشرة الأب لويس معلموف اليسوعي .
- 10- ابن سينا ، النفس البشرية ، تحقيق البر نصري نادر ، منشورات عويدات بيروت ، ط ١ ، 1960 م.
- 11- ابن سينا ، الشفاء (قسم الطبيعتيات) تحقيق محمود قاسم ، دار الكتاب العربي ، د.ت.
- 12- ابن عبد ربه : العقد الفريد. تحقيق محمد سعيد العريان ، دار الفكر بيروت ، د.ت.
- 13- ابن الفوطي : تلخيص جمجم الأداب في معجم الألقاب . تحقيق مصطفى جواد ، منشورات وزارة الارشاد القومي بدمشق د. ت.
- 14- ابن كثير : البداية والنهاية ، مطبعة كردستان ، ط ١ ، 1348 م.
- 15- ابن المرتضى ، المنة والأمل ، حيدر آباد 1902 م.
- 16- أخوان الصفاء : الرسائل ، نشرها بطرس البستاني ، دار صادر ، بيروت . د. ت.

- 17- الأديب ، علي محمد الحسين : منهج التربية عند الامام علي ، دار الكتاب العربي ،
بيروت ، ط 2 ، 1979 م.
- 18- الأشعري ، أبو الحسن : مقالات الاسلاميين ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ،
القاهرة ، 1950
- 19- اشفيستر ، البرت : فلسفة الحضارة ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، مطبعة مصر ، 1963
. م.
- 20- أمين أحد : ضحى الاسلام ، دار الكتاب العربي : بيروت ، ط 10 ، د. ت.
- 21- أمين أحد : ظهر الاسلام: مكتبة النهضة المصرية ، ط 3 ، 1962
- 22- أمين أحد : فجر الاسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 10 ، 1969 .
- 23- أمين أحد (العرقي) : التكامل في الاسلام ، دار المعرفة ، بيروت ، د. ت.
- 24- الأميني ، عبد الحسين : الغدير ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 3 ، 1967 م.
- 25- بدوي ، عبد الرحمن : الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام . دار الكتب
المصرية ، 1954
- 26- البحرياني ، ابن ميثم : شرح نهج البلاغة . المطبعة الخيدرية، طهران ، ط 1 ، 1387
. هـ.
- 27- البغدادي ، عبد القاهر : الفرق بين الفرق ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، دار
المعرفة ، بيروت ، د. ت.
- 28- بلدي ، نجيب : ديكارت ، دار المعرفة بمصر 1968 م.
- 29- التستري ، محمد نقى : قضاء الامام علي . مؤسسة الاعلمي ، بيروت . ط 1 ، د.
ت.
- 30- الخطيب ، التبريزى : شرح القصائد العشر ، تحقيق فخر الدين قبادة ، دار الأفاق
الجديدة ، بيروت ، ط 4 1980 م.
- 31- الشعالي : بيتها الدهر . تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة بمصر ،
1956
- 32- جابر ، قاسم : آنخوان اللصفاء ، آرثوذهم السياسية . رسالة امتحان لنيل شهادة الماجستير
في الفلسفة ، مكتبة الجامعة اللبنانية بيروت ، 1979 م.
- 33- الجاحظ : البيان والتبيين ، تحقيق فوزي عطوي ، بيروت ، 1968 م.
- 34- الجاحظ : الحيوان ، تحقيق فوزي عطوي ، بيروت ، 1978 م.
- 35- الجاحظ : رسائل الجاحظ : تحقيق عبد السلام هارون مكتبة الخانجي بمصر 1965 م.
- 36- جار الله ، زهدي : للمترلة ، دار الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت 1974
- 37- جرداق ، جورج : بين علي والثورة الفرنسية ، دار الحياة ، بيروت 1970 م.

- 38 - جرداق ، جورج : على حقوق الإنسان ، دار الحياة ، بيروت ، 1970 م.
- 39 - جولد تزير : أغاثس : العقيدة الإسلامية والشريعة في الإسلام ، ترجمة وتعليق مجموعة من الأساتذة . دار الكتب المدينت ، القاهرة 1959 م.
- 40 - جيمس وليم ، بعض مشكلات الفلسفة ، ترجمة محمد فتحي الشنطي - دار الطلبة العرب ، بيروت ، ط 2 ، 1969 م.
- 41 - الحراني ، أبو محمد : تحف العقول عن آل الرسول . دار الاعلمي . بيروت ط 5 ، 1974 م.
- 42 - الحسني ، عبد الصاحب : روح الایمان في الدين الاسلامي ، مؤسسة الاعلمي ، بيروت ، ط 1 ، 1975 م.
- 43 - الحسني ، هاشم معروف : الشيعة بين المعتزلة والأشاعرة ، دار القلم ، بيروت ، ط 1 ، 1978 م.
- 44 - الحصري ، ساطع : دراسات في مقدمة ابن خلدون ، دار الكتاب العربي ، بيروت ط 2 ، 1967 م.
- 45 - الخلي ، ابن المطهر : كشف المراد في شرح تحرير الاعتقاد ، مطبعة الحكمة ، قم. د.
- 46 - الخليل ، ابن العماد ، شذرات الذهب في اخبار من ذهب ، مكتبة القدس 1351 هـ.
- 47 - الخطيب ، عبد الزهراء : مصادر نهج البلاغة وأسانيده ، مطبعة القضاء ، النجف 1386 هـ ، 1966 م.
- 48 - الخطيب ، عبد الكريم : علي بن أبي طالب : دار الفكر العربي ، ط 1 ، 1966 .
- 49 - خليل ، عماد الدين ، ثافت العلمانية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت 1975 .
- 50 - الخوانساري ، محمد باقر : روضات الجنات في أحوال العلماء والسداد ، تحقيق أسد الله اسماعيليان ، طهران ، 1390 هـ.
- 51 - الخطاط أبو الحسن : الانتصار والرد على ابن الرواندي ، تحقيق البير نصري ، نادر ، المطبعة الكاثوليكية 1957 م.
- 52 - داروين ، تشارلز: أصل الأنواع ، ترجمة اسماعيل مظهر ، مكتبة النهضة بيروت 1973 م.
- 53 - الدمشقي ، جمال الدين : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، مطبعة النار بمصر ، ط 1 ، 1331 هـ.
- 54 - دبورانت ، ول: قصة الفلسفة ، ترجمة الله محمد المشعشع . مؤسسة المعارف ، بيروت ، ط 1 ، 1964 .

- 55 - دي نوي ، لكونت : مصير الانسان ، ترجمة خليل الجر ، المطبعة البوليسية ، جونية 1967 م.
- 56 - دبوی ، جون : الديمقرatie والتربيه ، ترجمة مني عفراوي وزكريا ميخائيل ، طبعة محدثة لأغراض دراسية . بيروت 1970 م.
- 57 - الذهبي ، شمس الدين : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، تحقيق محمد بدر الدين النساني الحلبي ، ط 1 ، 1325 .
- 58 - الرازي ، أبو بكر : رسائل فلسفية ، دار الأفاق ، بيروت ، ط 3 ، 1979 م.
- 59 - زيادة معن ، لبنان الحضارة الواحدة ، مقال ضمن محاضرات نشرها النادي الثقافي العربي ، بيروت . د. ت.
- 60 - الزركلي ، خير الدين : الاعلام ، ط 2 ، 1954
- 61 - زيدان ، جرجي ، تاريخ أداب اللغة العربية مطبعة الملال ، ط 3 ، 1936 م.
- 62 - سبيق ، موسى : علي فوق الفلسفة ، مطبعة العرفان ، صيدا 1953 م.
- 63 - سرحان ، عبد المجيد : الله يتجل في عصر العلم ، محاضرات لمجموعة من العلماء الأميركيين ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، ط 3 ، 1968 م.
- 64 - الشهريستاني ، عبد الكريم : الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل القاهرة 1968 م.
- 65 - الشهريستاني ، عبد الكريم : نهاية الاقدام في علم الكلام ، حرره وصححه الفرد هيم ، د. ت.
- 66 - شهلا ، جورج وأخرون : الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية . دار العلم للملائين ، بيروت ، ط 4 ، 1978 .
- 67 - شهلا ، جورج وأخرون : الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية . دار العلم للملائين ، بيروت ، ط 4 ، 1978 .
- 68 - الشيرازي ، صدر الدين : الحكم المتعالية في الأسفار الأربع ، المطبعة العلمية قم ، ط 2 ، 1386 هـ.
- 69 - شربيلي ، حسن : صفة البيان لمعان القرآن ، دار الكتاب العربي بمصر ، ط 1 ، 1956 م.
- 70 - الصدوق ، أبو جعفر : التوحيد ، دار المعرفة ، بيروت د. ت.
- 71 - الصفدي : الواقي بالوقايات ، مطبعة وزارة المعارف ، استانبول ، 1949 م.
- 72 - الطبرسي : أبو منصور : الاحتجاج ، دار النعمان ، النجف الأشرف 1386 هـ . 1966
- 73 - عاصي ، حسن : التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا ، رسالة أعدت

- لليل شهادة الدكتوراه في الفلسفة ، بيروت 1981 .
- 74 - عبد الغفار ، عبد السلام : مقدمة في علم النفس العام . دار مكتبة الجامعة العربية .
بيروت ، 1969 م .
- 75 - عبد الجبار ، والقاضي : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تحقيق فؤاد سيد طبعة
تونس ، 1972 م .
- 76 - العروي ، عبد الله : العرب والفكر التارعي ، دار الحقيقة ، بيروت 1973 م .
- 77 - المقلاني ، ابن حجر : لسان الميزان ، حيدر آباد ط 1 ، 1330 هـ .
- 78 - العقاد ، عباس محمود : عبرية الامام علي ، مطبعة المعرف بمصر 1943 م .
- 79 - عمارة ، محمد : المعتزلة وأصول الحكم ، بيروت 1977 .
- 80 - الغزالي ، أبو حامد : إحياء علوم الدين ، دار المعرفة ، بيروت د. ت .
- 81 - الغزالي ، أبو حامد : الاقتصاد في الاعتقاد ، الطبعة الأخيرة .
- 82 - الغزالي ، أبو حامد : ثهافت الفلسفة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1962 م .
- 83 - الغزالي ، أبو حامد : رسالة أيها الولد ، ترجمة توفيق الصباغ ، المطبعة الكاثوليكية ،
بيروت ، 1951 .
- 84 - الغزالي ، أبو حامد : كتاب الأربعين في أصول الدين ، دار الأفاق ، بيروت ط 1 ، 1978
- 85 - الغزالي ، محمد : دفاع عن العقيدة الإسلامية ضد مطاعن المستشرقين دار الكتب
الحديثة . القاهرة ، ط 2 ، 1963 م .
- 86 - الفكيكي ، توفيق : الراعي والرعية ، مطبعة أسعد ، بغداد 1962 م .
- 87 - الفندی ، محمد ثابت : مقدمات في الفلسفة ، طبعة محدثة لأغراض دراسية مكتبة
كريديية أخوان . بيروت 1971 م .
- 88 - القرشی ، باقر شریف: النظام التربوي في الاسلام . دار التعارف ، بيروت ، 1979 م .
- 89 - قطب ، محمد : الانسان بين المادية والاسلام ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ط
4 ، 1965 .
- 90 - القنطي ، جمال الدين : أنباء الرواية على أنباء النهاة ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ،
القاهرة ، ط 1 ، 1374 هـ - 1955 م .
- 91 - الكلبي ، أبو جعفر : الأصول من الكافي ، تحقيق علي أكبر عماري ، مكتبة الصدوق ،
طهران ، 1381 هـ .
- 92 - كاشف الغطاء ، المادي : مستدرک نهج البلاغة . دار الأندلس ، بيروت . د. ت .
- 93 - كاريل الكسيس : الانسان ذلك المجهول ، ترجمة شفيق أسعد فريد ، دار المعرف
بيروت ، د. ت .

- 94- الكتبى ، ابن شاكر : فوات الوفيات ، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت د. ت.
- 95- كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، ط 1 ، 1946 م.
- 96- كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانية . دار القلم ، بيروت ، ط 1 ، 1977 م.
- 97- المتربيدي ، أبو منصور : كتاب التوحيد ، تحقيق فتح الله خليف ، دار المشرق ، بيروت . 1970
- 98- المجلسى : بحار الأنوار ، طبعة حجرية .
- 99- مذكور ، ابراهيم ، كرم ، يوسف : دروس في تاريخ الفلسفة . المطبعة الاميرية ، القاهرة 1944 م.
- 100- السيد ، المرتضى ، الامالي .
- 101- مرجا ، عبد الرحمن : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط 1 ، 1970 م.
- 102- المسعودي ، أبو الحسن : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق محمد عي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة بمصر ، ط 4 ، 1384 هـ - 1964 م.
- 103- المطهري ، مرتضى : في رحاب نهج البلاغة ، ترجمة عبد الهادي اليوسفى ، دار التعارف ، بيروت ، ط 2 ، 1978 م.
- 104- المظفر ، حسن : فضائل أمير المؤمنين وإمامته . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 1389 هـ.
- 105- مغنية ، محمد جواد : علي و الفلسفة ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، د. ت.
- 106- مغنية ، محمد جواد : في ظلال نهج البلاغة ، دار العلم للملائين بيروت ، ط 3 . 1979
- 107- المقريزي ، أحد بن علي : الخطط المقريزية ، مطبعة النيل بمصر 1326 هـ.
- 108- مقصود ، عبد الفتاح : الامام علي بن أبي طالب ، دار مصر للطباعة ، د. ت.
- 109- المكتاسي ، أحد بن محمد : فلسفة التوحيد ، المطبعة الخيرية ، ط 1 ، د. ت.
- 110- المليجي ، حلمي : علم النفس المعاصر ، دار النهضة العربية ، بيروت ط 1 ، 1970 . م
- 111- المليجي ، عبد المنعم وحلمي : النمو النفسي ، دار النهضة العربية . بيروت ط 4 ، 1971 م.
- 112- النسفي ، عمر : العقائد النسفية ، القاهرة 1367 هـ.
- 113- نعمة ، عبد الله : مصادر نهج البلاغة . دار المدى ، بيروت 1972 م.

- 114 - النسابوري ، أبو اسحاق : قصص الأنبياء المسمى عرائض المروج المكتبة الثقافية
ببيروت د. ت.
- 115 - نور الدين ، عبد الحسين : الكلمات ، مطبعة العرفان ، صيدا 1347 هـ .
- 116 - هيكل ، محمد حسين : حياة محمد ، مطبعة مصر 1354 هـ .

مجلات

- 117 - مجلة البلاع العراقي ، ع 3 ، 1975 م .
- 118 - مجلة عالم الفكر الكوبيtie : م 1 ، ع 3 ، سنة 1970 م .
م 2 ، ع 2 ، سنة 1971 م .
م 3 ، ع 4 ، سنة 1973 م
م 7 ، ع 1 ، سنة 1976 م .
- 119 - مجلة العرفان : م 32 ، سنة 1946 م .
- 120 - مجلة العربي الكوبية : ع 207 ، سنة 1976 م .
- 121 - مجلة الفكر العربي : ع 21 ، 1981 .
- 122 - مجلة الكاتب المصرية ع 170 ، سنة 1975 م .
- 123 - مجلة الملال المصرية : ع 12 ، سنة 1975 م .

المراجع الأجنبية

- De Bor: History of Philosophy in Islam london, 1933 - 124
- Mac Donald: Development of Muslim the ology, Jurisprudence, and constitutional the ory, New York 1903. - 125
- William, Wallace: Prolegomena to the studey of Hegel's, Philosophy, Oxford - 126
1894. .
- Schopenhauer; The World as will and representation, Appendix 19 «Ont the - 127
Metaphysical need of man» Abrid ged.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
7	مقدمة المؤلف
	الباب الأول
13	الشريف الرضي : نسبة ، أسانته ، تلامذته والرواية عنه ، تأليفه وكتبه
19	ابن أبي الحميد : نسبة ، تصانيفه ، وفاته
	الباب الثاني - الله والعالم الملوبي
29	لحة تاريخية
29	- عصر ما قبل التوحيد الاسلامي
30	- التوحيد في الاسلام : ظروف نشأته والدعوة اليه
35	- نهج البلاغة ... من؟
	- الأصول :
46	أولاً : التوحيد
46	1- التزرب ، رؤبة الله
52	2- الصفات ، أ- معرفة صفات الله
59	ب- وجود الله ، ج- دليل وجوده
65	د- تصور الخالق : واجب الوجود ، لا حد له ، لم يلد ولم يولد ، الله واحد ، هو الأول وهو الآخر ، الظاهر والباطن ، السكون والحركة الزمان والمكان ، المخلول ، تعدد الصفات
78	3- القدرة الالهية
80	4- كلام الله ، القرآن الكريم
83	ثانياً : العدل
84	- نظرية المصلحة
86	- نظرية الحسن والقبح
89	- حرية الارادة الانسانية

ثالثاً ورابعاً : الوعد والوعود ، المنزلة بين المترتبين ، ما هو الإيمان ؟ الكبائر والصغائر ، الثواب والعقاب	93
- خامساً : الأمر بالمعروف والنهي عن المكروه	102
العالم المعلوي	106
الملائكة - إيليس والشيطان - العرش الكرسي - البيت المعمور سدرة المتهي - رحلة الموت - الجنة والنار	120
النبوة	126
طينة النبي - عصمة النبي - معجزة الأنبياء - زهد النبي الأمام	126

الباب الثالث : فكرة الخلق

نشأة الكون	135
اختلاف الأقوال في الغاية من خلق العالم	140
كيف صدرت المخلوقات عن الله ؟	142
ماء أصل الأشياء	147
- خلق الأجواء	148
- خلق الأرض	150
- خلق الكائنات الحية. متى ؟ وأين ؟ وكيف بدأت الحياة	152

الباب الرابع : التربية المعلوية

التربية	163
- مفهوم التربية عند الامام علي	166
- سمات النجح التربوي المعلوي	169
حقيقة الإنسان وطبيعته . المعرفة : طبيعتها مصدرها ، التفكير	182
- التربية والتعليم	183
أولاً : التربية	184
وظائف التربية	184
ثانياً : التعليم	184
- طلب العلم	189
- الفقه في القرآن - المحاكاة - مجالسة العلماء والحكماء وأصحاب التجارب	189

192	- أنواع العلوم
193	- فضيلة العلم
195	- آفة العلم
197	- فضل العلماء - فضيلة التعلم والتعليم
200	- أسلوب التعليم
201	- حق العالم على المعلم
 - أنواع التربية	
203	أولاً : التربية الاجتماعية
203	- الأسرة وأثرها في إعداد الإنسان
205	- موقف الامام من الأسرة
206	- روابط الأسرة
213	- سياسة الأسرة
217	- سياسة الأصحاب والأعداء
219	- سياسة الجار
 ثانياً : التربية الدينية والأخلاقية	
220	- معنى حسن الخلق
223	- طرق التهذيب المسلكي
225	- معرفة أخلاق النفس
226	- علامات حسن الخلق
227	- الخصال المنشورة
238	- مهام السلطة
 ثالثاً : التربية السياسية	
243	- السياسة كما رسماها الامام علي
244	- مبادئ الحكم العلوي - الحرية - المساواة - العدالة الاجتماعية
249	- جيادة الخراج
249	- جهاد العدو
251	- صلاح حال الرعية
257	- عمارة البلاد
264	- رابعاً : في الوطنية

266	خامساً : في القضاء
269	- التربية عند المعتزلة
277	- الخاتمة
283	- فهرس الرابع